# Geschichte
der
# Philosophie
im Umriß.

---

Ein Leitfaden zur Uebersicht.

Von

Dr. Albert Schwegler.

---

Aus der
„Neuen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste“
besonders abgedruckt.

---

Stuttgart.
Verlag der Franckh'schen Buchhandlung.
1848.



# Geschichte

der

# Philosophie

## im Umriß.

---

Ein Leitfaden zur Uebersicht.

Von

Dr. Albert Schwegler.

---

Aus der
„Neuen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste"
besonders abgedruckt.

---

Stuttgart.

Verlag der Franckh'schen Buchhandlung.

1848.

## §. 1. Begriff der Geschichte der Philosophie.

Philosophiren ist Nachdenken, denkende Betrachtung der Dinge.

Doch ist hiemit der Begriff der Philosophie noch nicht erschöpft. Denkend verhält sich der Mensch auch bei praktischen Thätigkeiten, bei denen er die Mittel zur Erreichung eines Zwecks berechnet; denkender Natur sind sämmtliche andere Wissenschaften, auch die, die nicht zur Philosophie im engeren Sinne gehören. Wodurch unterscheidet sich nun die Philosophie von diesen Wissenschaften? Wodurch unterscheidet sie sich z. B. von der Wissenschaft der Astronomie, der Medicin, des Rechts? Durch die Verschiedenheit ihres Stoffs wohl nicht. Ihr Stoff ist ganz derselbe, wie derjenige der einzelnen empirischen Wissenschaften: Bau und Ordnung des Weltalls, Structur und Verrichtung des menschlichen Körpers, Eigenthum, Recht und Staat — alle diese Begriffe und Materien gehören der Philosophie so gut an, als jenen besondern Fachwissenschaften. Das Gegebene der Erfahrungswelt, die Wirklichkeit ist der Inhalt auch der Philosophie. Nicht ihr Stoff ist es also, wodurch sich die Philosophie von den empirischen Wissenschaften unterscheidet, sondern ihre Form, ihre Methode, ihre Erkenntnißweise. Die einzelne Erfahrungswissenschaft nimmt ihren Stoff unmittelbar aus der Erfahrung auf, sie findet ihn vor, und nimmt ihn so auf, wie sie ihn vorfindet: die Philosophie dagegen nimmt nirgends das Gegebene als Gegebenes auf, sondern sie verfolgt es vielmehr bis zu seinen letzten Gründen, sie betrachtet alles Einzelne in Beziehung auf ein letztes Prinzip, als bedingtes Glied in der Totalität des Wissens. Eben hiedurch aber streift sie dem Einzelnen, in der Erfahrung Gegebenen diesen Charakter der Unmittelbarkeit, Einzelnheit und Zufälligkeit ab: aus dem Meere der empirischen Einzelnheiten stellt sie das Allgemeine, aus der unendlichen ordnungslosen Menge des Zufälligen das Nothwendige, die allgemeinen Gesetze heraus — kurz die Philosophie betrachtet die Totalität des Empirischen in der Form eines gegliederten, gedankenmäßigen Systems.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Philosophie (als die gedachte Totalität des Empirischen) mit den empirischen Wissenschaften in Wechselwirkung steht, daß sie, wie sie einerseits die letztern bedingt, so andererseits selbst wieder von ihnen bedingt wird. Eine absolute, vollendete Philosophie gibt es also (derzeit, d. h. überhaupt im Laufe der Geschichte) so wenig, als eine vollendete Empirik. Vielmehr existirt die Philosophie nur in der Form verschiedener aufeinanderfolgender Zeitphilosophieen, die, Hand in Hand mit dem Fortschritt der empirischen Wissenschaften und der allgemeinen geselligen und staatlichen Bildung, im Laufe der Geschichte hervorgetreten sind und die

Weltwissenschaft auf ihren verschiedenen Entwicklungs- und Ausbildungsstufen aufweisen. Den Inhalt, die Aufeinanderfolge und den innern Zusammenhang dieser Zeitphilosophieen hat die Geschichte der Philosophie darzustellen.

In welchem Verhältniß die einzelnen Zeitphilosophieen zu einander stehen, ist hiemit bereits angedeutet. Wie das geschichtliche Gesammtleben der Menschheit, selbst wenn man es nur unter den Gesichtspunkt der Wahrscheinlichkeitsrechnung stellen wollte, durch die Idee eines geistigen und intellectuellen Fortschritts zusammengehalten wird und eine, wenn auch nicht durchaus stetige Reihe von Entwicklungsstufen aufweist, so stellen auch — denn jede Zeitphilosophie ist nur der philosophische Ausdruck des Gesammtlebens ihrer Zeit — die einzelnen in der Geschichte hervorgetretenen philosophischen Systeme eine organische Bewegung, ein vernünftiges, inniglich gegliedertes System dar, eine Reihe von Entwickelungen, die im Trieb des Geistes begründet sind, sein Sein immer mehr zum bewußten Sein, zum Wissen zu erheben, das ganze geistige und natürliche Universum mehr und mehr als sein Dasein, als seine Wirklichkeit, als Spiegel seiner selbst zu erkennen.

Hegel, der diesen Gedanken zuerst ausgesprochen und die Geschichte der Philosophie unter den Gesichtspunkt eines einheitlichen Prozesses gestellt hat, hat jedoch diese in ihrem Prinzip wahre Grundanschauung in einer Weise überspannt, welche die Freiheit des menschlichen Handelns und den Begriff des Zufalls, d. h. der existirenden Unvernünftigkeit aufzuheben droht. Hegel behauptet, die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte sei dieselbe, wie die Aufeinanderfolge der logischen Kategorieen im Systeme der Logik. Entkleide man die Grundbegriffe der verschiedenen philosophischen Systeme dessen, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere u. s. w. betrifft, so erhalte man die verschiedenen Stufen des logischen Begriffs (Sein, Werden, Dasein, Fürsichsein, Quantität u. s. f.) Und umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so habe man darin den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen.

Allein diese Ansicht ist weder in ihrem Prinzip zu rechtfertigen, noch historisch durchzuführen. In ihrem Prinzip ist sie verfehlt, da die Geschichte ein Ineinander von Freiheit und Nothwendigkeit ist, also zwar im Ganzen und Großen einen vernünftigen Zusammenhang, aber im Einzelnen ein Spiel unendlicher Zufälligkeiten darstellt, ähnlich wie das Reich der Natur als Ganzes ein vernünftiges System von Stufen aufweist, aber im Einzelnen aller schematischen Anordnungsversuche spottet. In der Geschichte sind es aber zudem Individuen, welche die Initiative haben, freie Subjectivitäten, also ein schlechthin Incommensurables. Denn man mag das Bedingt- und Bestimmtsein des einzelnen Individuums durch das Allgemeine, durch seine Zeit, seine Umgebungen, seine Nationalität u. s. w. noch so weit ausdehnen, zum Werth einer bloßen Zahl läßt sich ein freier Wille nicht herabsetzen. Die Geschichte ist kein exact nachzurechnendes Rechenexempel. Es wird also auch in der Geschichte der Philosophie nirgends von einer apriorischen Construction des Historischen die Rede sein dürfen, das Faktische wird nicht als erläuternde Exemplification eines schon vorher fertigen begrifflichen Schema's eingefügt werden dürfen: sondern das Gegebene der Erfahrung ist, soweit es vor einer kritischen Sichtung Stand hält, als ein Gegebenes, Ueberliefertes aufzunehmen, und der vernünftige Zusammenhang dieses Gegebenen ist sofort auf analytischem Wege herauszustellen; nur für die Anordnung und wissenschaftliche Verknüpfung dieses historisch Ueberlieferten wird die speculative Idee das Regulativ abgeben dürfen.

Ein weiterer Gesichtspunkt, der gegen die angeführte Hegel'sche Ansicht spricht, ist folgender. Die historische Entwicklung ist fast überall von der begrifflichen unterschieden. Nach seiner historischen Entstehung z. B. war der Staat ein Gegenmittel gegen das Räuberwesen: nach seinem Begriff dagegen ist er nicht aus dem Räuberthum, sondern aus der Idee des Rechts abzuleiten. So ist es auch hier: während der logische Fortschritt ein Aufsteigen vom Abstracten zum Concreten ist, ist die historische Entwicklung der Philosophie fast überall ein Herabsteigen vom Concreten zum Abstracten, vom Anschauen zum Denken, ein Loslösen des Abstracten von dem Concreten der allgemeinen Bildungsformen und der gegebenen religiösen und geselligen Zustände, in welche das philosophirende Subject gestellt ist. Das System der Philosophie verfährt synthetisch, die Geschichte der Philosophie, d. h. die Geschichte des Denkens, analytisch. Man kann daher mit größerem Rechte gerade das Umgekehrte der Hegel'schen These behaupten und sagen, was an sich das Erste sei, sei für uns gerade das Letzte. So begann denn auch die Jonische Philosophie nicht mit dem Sein als abstractem Begriff, sondern mit dem Concretesten, Anschaulichsten, dem materiellen Begriffe des Wassers, der Luft u. s. w. Selbst das eleatische Sein und das heraklitische Werden sind noch nicht reine Gedankenbestimmungen, sondern noch verunreinigte Begriffe, materiell gefärbte Anschauungen. Ueberhaupt aber ist die Forderung unvollziehbar, jede in der Geschichte aufgetretene Philosophie je auf eine logische Kategorie als ihr centrales Prinzip zurückzuführen, und zwar darum, weil die meisten dieser Philosophieen die Idee nicht als abstracten Begriff, sondern in ihrer Verwirklichung als Natur und Geist zum Gegenstand haben, sich also großentheils nicht um logische, sondern um naturphilosophische, psychologische, ethische Fragen drehen. Hegel hätte also die Vergleichung des geschichtlichen und des systematischen Entwicklungsgangs nicht auf die Logik beschränken, sondern auf das ganze System der philosophischen Wissenschaft ausdehnen müssen. Die Eleaten, Heraklit, die Atomisten — und somit allerdings stimmt die Hegelsche Logik mit der Hegelschen Geschichte der Philosophie zusammen — haben eine solche Kategorie selbst an die Spitze gestellt, aber Anaxagoras, die Sophisten, Sokrates, Plato, Aristoteles? Will man nun diesen Philosophieen nichtsdestoweniger ein centrales Prinzip aufdrängen, und z. B. die Philosophie des Anaxagoras auf den Begriff des Zwecks, die Sophistik auf den Begriff des Scheins, die sokratische Philosophie auf den Begriff des Guten reduciren, was aber zum Theil nicht ohne Gewaltthätigkeit möglich ist, so entsteht die neue Schwierigkeit, daß alsdann die historische Aufeinanderfolge dieser Kategorieen nicht mehr zur logischen Aufeinanderfolge derselben stimmt. In der That hat auch Hegel eine vollständige Durchführung seines Grundgedankens gar nicht versucht, und ihn schon auf der Schwelle der griechischen Philosophie wieder aufgegeben. Sein, Werden, Fürsichsein, die Eleaten, Heraklit, die Atomistik — so weit geht, wie gesagt, der Parallelismus, weiter nicht. Nicht nur folgt nun gleich Anaxagoras mit dem Begriff der zweckmäßig handelnden Vernunft, sondern gleich von vorn herein treffen beide Reihen nicht zusammen: consequentermaßen hätte Hegel die jonische Philosophie ganz wegwerfen sollen, denn die Materie ist keine logische Kategorie; ferner hätte er den Pythagoräern ihre Stelle nach den Eleaten und Atomisten anweisen sollen, denn die Kategorieen der Quantität folgen denen der Qualität nach u. s. f., kurz er hätte die Chronologie ganz über den Haufen werfen müssen. Will man dieß nicht, so wird man sich bei der begrifflichen Reproduction des Ganges, den der denkende Geist in seiner Geschichte genommen hat, begnügen müssen, wenn auf den Hauptstationen der Geschichte

der vernünftige Gedankenfortschritt zu Tage kommt, wenn der philosophische Historiker, eine Entwicklungsreihe überblickend, wirklich eine philosophische Errungenschaft, die Errungenschaft einer neuen Idee in ihr findet: aber man wird sich hüten müssen, das Postulat einer immanenten Gesetzmäßigkeit und gedankenmäßigen Gliederung auch auf alle Uebergangs- und Vermittlungsstufen, auf das ganze Detail anzuwenden. Die Geschichte geht oft in Schlangenlinien, in scheinbaren Rückschritten; namentlich hat die Philosophie nicht selten ein weites, schon fruchttragendes Feld wieder aufgegeben, um sich auf einem kleinen Streifen Lands anzusiedeln, aber auch, um diesen desto gründlicher auszubeuten; bald haben Jahrtausende an Fehlversuchen sich abgearbeitet und nur ein negatives Resultat zu Tag gefördert, bald drängt sich eine Fülle philosophischer Ideen auf den Raum eines Menschenalters zusammen: es herrschen hier keine unabänderlichen und regelmäßig wiederkehrenden Naturgesetze; als das Reich der Freiheit wird die Geschichte erst am Ende der Zeiten als Werk der Vernunft sich völlig offenbaren.

## §. 2. Eintheilung.

Ueber die Begrenzung unserer Aufgabe und die Eintheilung des Stoffs mögen wenige Worte genügen. Wo und wann fängt die Philosophie an? Nach dem im §. 1. Auseinandergesetzten offenbar da, wo zuerst ein letztes philosophisches Prinzip, ein letzter Grund des Seienden auf philosophischem Wege aufgesucht wird. Also mit der griechischen Philosophie. Die orientalische (chinesische und indische) sogenannte Philosophie (vielmehr Theologie oder Mythologie) und die mythischen Kosmogonieen des ältesten Griechenthums fallen mithin aus unserer (begrenzteren) Aufgabe weg. Wir lassen die Geschichte der Philosophie, wie schon Aristoteles gethan hat, mit Thales beginnen. Aus ähnlichen Gründen scheiden wir auch die Philosophie des christlichen Mittelalters oder die Scholastik aus: sie fällt, da sie nicht sowohl Philosophie, als ein Philosophiren oder Reflectiren innerhalb der Voraussetzungen einer positiven Religion, also wesentlich Theologie ist, der Wissenschaft der christlichen Dogmengeschichte zu.

Der hiernach übrig bleibende Stoff theilt sich naturgemäß in die zwei Hälften: alte (griechisch-römische) und neuere Philosophie. Das innere Verhältniß beider Epochen wird (da vorläufige vergleichende Characteristik nicht ohne Wiederholungen möglich wäre) unten beim Uebergang der einen auf die andere zur Sprache kommen.

Die erste Epoche selbst zerlegt sich hinwiederum in drei Perioden 1) Vorsokratische Philosophie (von Thales bis zu den Sophisten einschließlich); 2) Sokrates, Plato, Aristoteles; 3) Nacharistotelische Philosophie (bis zum Neuplatonismus einschließlich).

## §. 3. Uebersicht der vorsokratischen Philosophie.

1. Die gemeinsame Tendenz der vorsokratischen Philosophie ist dieß, ein Prinzip der Naturerklärung zu finden. Die Natur, das Unmittelbarste, dem Auge zunächst Liegende, Greiflichste war es, was den Forschungsgeist zuerst reizte. Ihren wechselnden Formen, dachte man, ihren mannichfaltigen Erscheinungen liegt ein erstes, im Wechsel verharrendes Prinzip zu Grund. Welches ist dieses Prinzip? welches ist der Urgrund der Dinge? fragte man sich. Genauer: welches Naturelement ist das Grundelement? Die Beantwortung

dieser Frage bildet das Problem der jonischen Naturphilosophen. Der Eine schlug das Wasser, ein Anderer die Luft, ein Dritter einen chaotischen Urstoff vor.

2. Eine höhere Lösung jenes Problems versuchten die Pythagoräer. Nicht die Materie nach ihrer sinnlichen Concretion, sondern nach ihren Verhältnissen und Dimensionen schien ihnen den Erklärungsgrund des Seienden zu enthalten. Sie machten demgemäß die Verhältnißbestimmungen, d. h. die Zahlen zu ihrem Prinzip. „Die Zahl ist das Wesen aller Dinge“ — war ihre These. Die Zahl ist das Mittlere zwischen der unmittelbaren sinnlichen Anschauung und dem reinen Gedanken. Zahl und Maaß hat es mit der Materie zwar nur insofern zu thun, als sie ein Ausgedehntes, ein räumliches und zeitliches Auseinander ist: aber doch gibt es kein Zählen und Messen ohne Materie, ohne Anschauung. Diese Erhebung über den Stoff, die doch zugleich ein Kleben an dem Stoffe ist, macht das Wesen und die Stellung des Pythagoräismus aus.

3. Ueber das Gegebene absolut hinausschreitend, von allem Stofflichen schlechthin abstrahirend, sprachen die Eleaten eben diese Abstraction, die Negation alles räumlichen und zeitlichen Außereinanders, das reine Sein als ihr Prinzip aus. An die Stelle des sinnlichen Prinzips der Jonier, des symbolischen Prinzips der Pythagoreer setzten sie somit ein intelligibles Prinzip.

4. Hiemit war der erste Entwicklungslauf der griechischen Philosophie, der analytische, geschlossen, um dem zweiten, dem synthetischen Platz zu machen. Die Eleaten hatten ihrem Prinzip des reinen Seins alles endliche Dasein, das Dasein der Welt geopfert. Aber die Leugnung von Natur und Welt war undurchführbar. Die Realität beider drängte sich unwillkürlich auf, und selbst die Eleaten hatten, wenn gleich unter Verwahrungen und nur hypothetisch, davon gesprochen. Allein von ihrem abstracten Sein hatten sie keine Brücke, keinen Rückgang mehr zum sinnlich concreten Sein: ihr Prinzip sollte ein Erklärungsgrund für das Geschehene sein, und war es nicht. Die Aufgabe, ein Prinzip zu finden, aus welchem das Werden, das Geschehen sich erklärte, drängte sich auf. Heraklit löste die Aufgabe so, daß er, (da das Sein nicht mehr Realität habe, als das Nichtsein), die Einheit beider, das Werden, als das absolute Prinzip aussprach. Es gehört nach ihm zum Wesen des endlichen Seins, in stetigem Flusse, in endloser Strömung begriffen zu sein. „Alles fließt.“ Wir haben hier an der Stelle des jonischen Urstoffs den Begriff der Urkraft, den ersten Versuch, aus einem auf analytischem Wege gefundenen Prinzip das Seiende und seine Bewegung zu erklären. Von Heraklit an blieb die Frage nach der Ursache des Werdens das Hauptinteresse und das Motiv der philosophischen Entwickelung.

5. Werden ist die Einheit von Sein und Nichtsein. In diese beiden Momente wurde das heraklitische Prinzip mit Bewußtsein von den Atomisten auseinandergelegt. Heraklit hatte nämlich allerdings das Prinzip des Werdens ausgesprochen, aber als Erfahrungsthatsache: er hatte das Gesetz des Werdens nur erzählt, aber nicht erklärt: es handelte sich um die Nachweisung der Nothwendigkeit jenes allgemeinen Gesetzes. Warum ist das All in beständigem Fluß, in ewiger Bewegung? Von der dynamischen Ineinssetzung des Stoffs und der bewegenden Kraft mußte man also fortschreiten zur bewußten bestimmten Unterscheidung, zur mechanischen Trennung beider. So war für Empedokles der Stoff das beharrliche Sein, die Kraft der Grund der Bewegung. Wir haben hier eine Combination von Heraklit und Parmenides. Aber die bewegenden Kräfte waren bei den Atomisten noch mythische Mächte, Liebe und

Haß bei Empedokles, die bewußtlose Nothwendigkeit bei Demokrit. Also auch auf dem Wege der mechanischen Naturerklärung war das Werden mehr nur umschrieben, als erklärt worden.

6. An einer blos materialistischen Erklärung des Werdens verzweifelnd, setzte daher Anaxagoras dem Stoffe eine weltbildende Intelligenz zur Seite: er erfaßte den Geist als die letzte Ursächlichkeit der Welt und dieser ihrer bestimmten Ordnung und Zweckmäßigkeit. Damit war ein großes Prinzip für die Philosophie gewonnen, ein ideelles Prinzip. Aber Anaxagoras wußte seinem Prinzip keine vollständige Durchführung zu geben. Statt einer begrifflichen Auffassung des Universums, statt einer Ableitung des Seienden aus der Idee griff er doch wieder zu mechanischen Erklärungen: seine „weltbildende Vernunft" dient ihm eigentlich nur als erster Anstoß, als bewegende Kraft, sie ist ein Deus ex machina. Trotz seiner Ahnung eines Höheren ist also Anaxagoras noch Physiker, wie seine Vorgänger. Der Geist tritt bei ihm noch nicht als wahrhafte Macht über die Natur, als organisirende Seele des Universums auf.

7. Der weitere Fortgang ist also der, daß der Unterschied zwischen Geist und Natur in seiner Bestimmtheit aufgefaßt, der Geist als das Höhere gegenüber vom Natursein erkannt wird. Diese Aufgabe fiel den Sophisten zu. Ihr Thun war, das im Object, im Gegebenen, in der Auctorität befangene Denken in Widersprüche zu verwickeln, die früher gegenüber vom Subject übermächtige Objectivität mit dem ersten, freilich noch knabenhaften Bewußtsein der Ueberlegenheit des subjectiven Denkens unter einander zu werfen. Die Sophisten haben in der Form der allgemeinen, religiösen und politischen Aufklärung das Prinzip der Subjectivität (Ichheit) aufgebracht, freilich nur erst negativ, als Zerstörer des Bestehenden im ganzen Vorstellungskreise der damaligen Welt, bis mit Sokrates gegen dieses Prinzip der empirischen Subjectivität dasjenige der absoluten Subjectivität, der Geist in Form des freien sittlichen Willens sich geltend macht, und das Denken sich positiv als das Höhere gegen das Dasein, als die Wahrheit aller Realität erfaßt. Mit der Sophistik als der Selbstauflösung der ältesten Philosophie schließt unsere erste Periode.

## §. 4. Die jonischen Philosophen.

1. Thales. An die Spitze der jonischen Naturphilosophen und damit an die Spitze der Philosophie überhaupt wird von den Alten mit ziemlicher Uebereinstimmung Thales von Milet, ein Zeitgenosse des Krösus und Solon, gesetzt, obwohl freilich dieser Anfang mehr im Gebiete der Sage, als der Geschichte liegt. Der philosophische Satz, dem er seine Stelle in der Geschichte der Philosophie verdankt, ist der: „das Prinzip (das Erste, der Urgrund) aller Dinge ist das Wasser: aus Wasser ist Alles und in Wasser kehrt Alles zurück." Durch diese Annahme jedoch über den Urgrund der Dinge würde er sich noch nicht über den Standpunkt seiner mythisirenden Vorgänger und ihrer Kosmologieen erhoben haben; Aristoteles selbst, wo er von Thales spricht, nennt mehrere alte „Theologen" (er versteht darunter ohne Zweifel Homer und Hesiod), die dem Okeanos und der Thetis die Entstehung des All zugeschrieben hätten: erst der Versuch, sein physisches Prinzip in anderer als mythischer Darstellung zu begründen und damit wissenschaftliches Verfahren in die Philosophie einzuführen, gibt ihm die Bedeutung eines Anfängers der Philosophie. Er ist der Erste, der den Boden verständiger Naturerklärung betreten hat. **Wie** er seinen Satz

begründet hat, ist nicht mehr genau zu bestimmen. Doch scheint die Wahrnehmung, daß Saame und Nahrung der Dinge feucht sei, daß das Warme aus dem Feuchten sich entwickle, daß überhaupt das Feuchte das Bildsame, Lebendige und Lebengebende sei, ihn auf seine Annahme geführt zu haben. Aus der Verdichtung und Verdünnung jenes Grundstoffs leitete er sofort, wie es scheint, die Veränderungen der Dinge ab: den Prozeß selbst hat er wohl nicht näher bestimmt.

Hiemit wäre die philosophische Bedeutung des Thales beschlossen. Thales war überhaupt nicht speculativer Philosoph in späterer Weise. Philosophische Schriftstellerei war jener Zeit noch fremd, und Thales scheint auch seine Meinungen nicht schriftlich aufgezeichnet zu haben. Er wird in seiner Richtung auf ethisch-politische Weisheit den sogenannten sieben Weisen zugezählt und die Züge, welche die Alten von ihm überliefern, zeugen zunächst nur für seinen praktischen Verstand. Er soll z. B. zuerst eine Sonnenfinsterniß berechnet, ferner die Abdämmung des Halys unter Krösus geleitet haben, und Aehnliches. Wenn spätere Berichterstatter von ihm erzählen, er habe die Einheit der Welt behauptet, die Idee einer Weltseele aufgestellt, die Unsterblichkeit der Seele und die Persönlichkeit Gottes gelehrt, so ist dieß ohne Zweifel eine unhistorische Uebertragung späterer Ideen auf einen noch weit unentwickelteren Standpunkt.

2. Anaximander. Anaximander, von den Alten bald als Schüler, bald als Genosse des Thales bezeichnet, jedenfalls gegen ein Menschenalter jünger als dieser, suchte das thaletische Prinzip weiterzubilden. Er definirte sein Urwesen, das er zuerst Prinzip (ἀρχή) genannt haben soll, als das „Unbegrenzte, Ewige, Unbestimmte," als das Alles Umfassende und Regierende, das, indem es aller Bestimmtheit des Endlichen und Veränderlichen zu Grunde liegt, selber unendlich und bestimmungslos ist. — Wie man sich das Urwesen Anaximander's zu denken hat, ist strittig. Eines der vier gewöhnlichen Elemente war es ohne Zweifel nicht: gewiß war es aber darum nicht stofflos oder immateriell, sondern wahrscheinlich dachte sich Anaximander darunter den noch nicht in die bestimmten Elemente auseinandergegangenen Urstoff, das zeitliche Prius, die chemische Indifferenz unserer jetzigen elementarischen Gegensätze. In dieser Beziehung ist jenes Urwesen allerdings ein „Unbegrenztes" und „Unbestimmtes," d. h. weder qualitativ bestimmt noch quantitativ begrenzt, aber darum keineswegs ein rein dynamisches Prinzip, wie etwa die empedokleische Freundschaft und Feindschaft, sondern nur ein mehr philosophischer Ausdruck für denselben Gedanken, den die alten Kosmogonieen in der Vorstellung des Chaos auszusprechen gesucht hatten. Demgemäß läßt Anaximander auch aus seinem Urwesen die ursprünglichen Gegensätze des Kalten und Warmen, des Trockenen und Feuchten (d. h. die Grundlagen der vier Elemente) sich ausscheiden, zum klaren Beweis, daß sein Urwesen nur das unentwickelte, ungeschiedene, potenzielle Sein dieser Elementargegensätze ist.

3. Anaximenes. Anaximenes, von Einigen ein Schüler oder Genosse des Anaximander genannt, kehrte näher zur Grundanschauung des Thales zurück, indem er die Luft zum Prinzip des Alls machte. Die Wahrnehmung, daß die Luft die ganze Welt umgibt und daß das Athmen die Lebensthätigkeiten bedingt, scheint ihn zu seiner Annahme veranlaßt zu haben.

4. Rückblick. Die drei jonischen Philosophen haben somit — und es reducirt sich hierauf ihre ganze Philosophie — a) überhaupt das allgemeine Wesen des Seienden gesucht, b) dasselbe in einem materiellen Stoffe oder Substrate gefunden, c) über die Ableitung der Elemente aus dem Urstoff einige Andeutungen gegeben.

## §. 5. Der Pythagoräismus.

1. Seine Stellung. Die jonische Philosophie zeigt in ihrer Entwicklung die Tendenz, vom Stoff, von der bestimmten Qualität der Materie zu abstrahiren. Diese Abstraction auf einer höheren Stufe ist es, wenn von der sinnlichen Concretion der Materie überhaupt abgesehen wird, wenn nicht mehr auf die qualitative Bestimmtheit, der Materie als Luft, Wasser u. s. w., sondern nur auf ihre quantitative Bestimmtheit, ihre raumerfüllende Eigenschaft Rücksicht genommen wird. Die Bestimmtheit der Quantität ist aber die Zahl: dieß ist das Prinzip und der Standpunkt des Pythagoräismus.

2. Historisch-Chronologisches. Die pythagoräische Zahlenlehre wird auf Pythagoras aus Samos, der zwischen den Jahren 540 und 500 v. Chr. geblüht haben soll, zurückgeführt. Sein Wohnsitz in der spätern Zeit seines Lebens war Kroton in Großgriechenland, wo er zur sittlich-politischen Wiedergeburt der unteritalischen Städte einen Bund stiftete, durch den diese neue Richtung der Philosophie, wenn gleich mehr in Form einer Lebensweise, als einer wissenschaftlichen Theorie, eingeleitet worden zu sein scheint. Was von der Lebensgeschichte des Pythagoras überliefert ist, von seinen Reisen, seinem Bundesorden, seinem politischen Einfluß auf die unteritalischen Staaten u. s. w., ist so durch und durch mit Sagen, Märchen und handgreiflichen Erdichtungen durchwoben, (da nicht nur die alten Pythagoräer eine Vorliebe fürs Mysteriöse und Esoterische hatten, sondern namentlich die neuplatonischen Biographen des Mannes, Porphyr und Jamblich, sein Leben als historisch-philosophischen Roman behandelt haben), daß man auf keinem Punkte sicher ist, auf historischem Boden zu stehen. Dieselbe Ungewißheit herrscht über seine Lehre, d. h. seinen Antheil an der Zahlentheorie, die von Aristoteles z. B. nie ihm selbst, sondern nur den Pythagoräern im Allgemeinen, d. h. der Schule zugeschrieben wird. Die Nachrichten über die Schule erhalten erst hundert Jahre nach Pythagoras, gegen die Zeiten des Sokrates, einige Sicherheit. Zu den wenigen Lichtpunkten in dieser Beziehung gehört der in Platos Phädon erwähnte Pythagoräer Philolaus, dann auch Archytas, der Zeitgenosse Plato's. Wir haben auch die pythagoräische Lehre nur in der Gestalt überliefert erhalten, in welche sie durch Philolaus, Eurytus und Archytas gebracht worden ist, da die früheren nichts Schriftliches hinterlassen haben.

3. Das pythagoräische Prinzip. Einstimmig wird von den Alten überliefert, das Prinzip der pythagoräischen Philosophie sei die Zahl gewesen. Aber in welchem Sinne Prinzip? Materiales oder formales? War ihnen die Zahl Stoff der Dinge, d. h. bestanden nach ihnen die Dinge aus Zahlen, oder Urbild der Dinge, d. h. glaubten sie, die Dinge seien den Zahlen nachgebildet? Gleich von diesem Punkt an gehen die Berichte der Alten auseinander und selbst die Aussagen des Aristoteles scheinen mit einander im Widerspruch zu sein. Bald spricht er sich im erstern, bald im letztern Sinne aus. Neuere Gelehrte haben daher angenommen, die pythagoräische Zahlenlehre habe mehrere Entwicklungsformen gehabt, ein Theil der Pythagoräer habe die Zahlen für Substanzen, ein anderer nur für Urbilder der Dinge gehalten. Aristoteles gibt jedoch selbst einen Fingerzeig, beiderlei Angaben mit einander zu vereinigen. Ursprünglich haben die Pythagoräer gewiß die Zahl als den Stoff, als die inhaftende Wesenheit der Dinge angesehen: darum stellt sie Aristoteles mit den Hylikern (den jonischen Naturphilosophen) zusammen, darum sagt er von ihnen geradezu: „sie hielten die Dinge für Zahlen" (Metaph. I, 5. 6.). Allein wie auch jene Hyliker ihren Stoff, z. B. das Wasser, nicht unmittelbar mit dem

sinnlich Einzelnen identifizirt, sondern nur für den Grundstoff, die Urform der einzelnen Dinge ausgegeben haben, so konnten nun auch die Zahlen andererseits als solche Grundtypen angesehen werden und Aristoteles konnte von den Pythagoräern sagen: „sie hielten die Zahlen für entsprechendere Urformen des Seienden, als Wasser, Luft u. s. w." Bleibt nichtsdestoweniger in den Aussagen des Aristoteles über den Sinn der pythagoräischen Zahlenlehre einige Unsicherheit zurück, so kann sie nur eben darin ihren Grund haben, daß die Pythagoräer eine Unterscheidung zwischen formalem und materialem Prinzip noch gar nicht vorgenommen, sondern sich mit der unentwickelten Anschauung, die Zahl sei das Wesen der Dinge, Alles sei Zahl — begnügt haben.

4. Die Durchführung des Prinzips. Es läßt sich aus der Natur des Zahlenprinzips schließen, daß die Durchführung desselben durch die realen Gebiete auf eine unfruchtbare gedankenlose Symbolik hinauslaufen mußte. Indem man die Zahlen in ihre beiden Arten, gerade und ungerade Zahl, weiterhin in den Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten auseinanderlegte und sofort auf Astronomie, Musik, Psychologie, Ethik u. s. w. anwandte, entstanden Combinationen, wie die: das Eins sei der Punkt, zwei die Linie, die Dreizahl die Fläche, die Vierzahl körperliche Ausdehnung, die Fünfzahl Beschaffenheit u. s. w., ferner, die Seele sei eine musikalische Harmonie, ebenso die Tugend, die Weltseele u. s. w. Nicht nur das philosophische, sondern auch das historische Interesse hört hier auf, wie denn die Alten selbst, was bei der Willkür solcher Combinationen unvermeidlich war, die widersprechendsten Nachrichten überliefert haben: so sollen die Pythagoröer die Gerechtigkeit bald auf die 3, bald auf die 4, bald auf die 5, bald auf die 9 Zahl zurückgeführt haben. Natürlich mußte bei einem so unklaren und willkürlichen Philosophiren frühzeitig weit mehr als in andern Schulen eine große Verschiedenheit der Einzelnen sich offenbaren, indem einer gewissen mathematischen Form der Eine diese, der Andere jene Bedeutung beilegte. Was an dieser Zahlenmystik allein einige Wahrheit und Bedeutung hat, ist der ihr zu Grund liegende Gedanke, daß in den Naturerscheinungen vernünftige Ordnung, Zusammenstimmung und Gesetzmäßigkeit walte und daß diese Gesetze der Natur in Maaß und Zahl dargestellt werden können. Aber diese Wahrheit hat die pythagoräische Schule unter den Phantasieen einer ebenso nüchternen als ungezügelten Schwärmerei versteckt.

Der Physik der Pythagoräer ist mit Ausnahme dessen, was Philolaus von der Kreisbewegung der Erde gelehrt hat, wenig wissenschaftliche Bedeutung beizumessen. Auch ihre Ethik ist dürftig. Was davon überliefert ist, ist mehr für das pythagoräische Leben, d. h. für die Praxis und Ordensdisciplin der Pythagoräer, als für ihre Philosophie charakteristisch. Die ganze Tendenz des Pythagoräismus war in praktischer Beziehung ascetisch, auf strenge Zucht der Gesinnung abzweckend. Ihre Lehren von der Seelenwanderung oder was man ihre Unsterblichkeitslehre nennt, ihre Vorstellungen von der Unterwelt, ihr Widerspruch gegen den Selbstmord und ihre Ansicht vom Körper als einem Kerker der Seele — Ideen, die sämmtlich in Plato's Phädon berücksichtigt und von denen die zwei letzten ebendaselbst als philolaisch bezeichnet werden — können hiefür angeführt werden.

## §. 6. Die Eleaten.

1. Verhältniß des eleatischen Prinzips zum pythagoräischen. Hatten die Pythagoräer das Materielle, sofern es Quantität, Vielheit,

Außereinander ist, zur Unterlage ihres Philosophirens gemacht, hatten sie damit nur erst von seiner bestimmten elementarischen Beschaffenheit abstrahirt, so gehen die Eleaten einen Schritt weiter, indem sie die letzte Consequenz des Abstrahirens ziehen und die totale Abstraction von aller endlichen Bestimmtheit, von aller Veränderung, allem Wechsel des Seienden zu ihrem Prinzip machen. Hatten die Pythagoräer noch an der Form des räumlichen und zeitlichen Seins festgehalten, so ist die Negation alles Außer- und Nacheinander der Grundgedanke der Eleatik. „Nur das Sein ist und das Nichtsein, das Werden ist gar nicht." Dieses Sein ist der rein bestimmungslose, wechsellose Grund, nicht das Sein im Werden, sondern das Sein mit Ausschluß alles Werdens, das reine Sein.

Die Eleatik ist hiernach Monismus, sofern sie die Mannichfaltigkeit alles Seins auf ein einziges letztes Prinzip zurückzuführen bestrebt ist; aber sie verfällt in Dualismus, sofern sie weder die Leugnung des Daseienden, der Erscheinungswelt durchführen, noch die letztere aus dem vorausgesetzten Urgrunde mehr ableiten kann. Die Welt der Erscheinung, wenn auch für wesenlosen nichtigen Schein erklärt, existirte doch, es mußte ihr wenigstens hypothetisch, da die sinnliche Wahrnehmung sich nicht wegschaffen ließ, das Recht der Existenz belassen werden, sie mußte, wenn auch unter Verwahrungen, genetisch erklärt werden. Dieser Widerspruch des unversöhnten Dualismus zwischen Sein und Dasein ist der Punkt, wo die eleatische Philosophie über sich selbst hinausweist: doch tritt er noch nicht im Beginn der Schule, mit Xenophanes, hervor: das Prinzip selbst hat sich mit seinen Consequenzen erst im Verlaufe herausgestellt, indem es drei Perioden der Ausbildung durchlief, die sich an drei aufeinanderfolgende Generationen vertheilen; die Grundlegung der eleatischen Philosophie fällt dem Xenophanes zu, ihre systematische Ausbildung dem Parmenides, ihre Vollendung und zum Theil Selbstauflösung dem Zeno und Melissus (welchen letzten wir hier übergehen).

2. **Xenophanes.** Xenophanes aus Kolophon gebürtig und in die phokäische Pflanzstadt Elea (in Lukanien) eingewandert, jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, gilt als Urheber der eleatischen Richtung. Er scheint zuerst den Satz ausgesprochen zu haben, Alles sei Eins, ohne jedoch nähere Bestimmungen über diese Einheit aufzustellen, ob sie eine begriffliche oder eine stoffartige sei. Auf die Welt als Ganzes, sagt Aristoteles, seinen Blick richtend nannte er Gott das Eins. Das eleatische „Eins und Alles" (ἓν καὶ πᾶν) hatte also bei ihm noch einen theologischen, religiösen Charakter. Die Idee der Einheit Gottes und die Polemik gegen den Anthropomorphismus der Volksreligion ist sein Ausgangspunkt. Er eifert gegen den Wahn, die Götter würden geboren, hätten menschliche Stimme, Gestalt u. s. w., und schmäht auf Homer und Hesiod, die Raub, Ehebruch, Betrug den Göttern angedichtet. Nach ihm ist die Gottheit ganz Auge, ganz Verstand, ganz Ohr, unbewegt, ungetheilt, mühelos durch ihr Denken Alles beherrschend, den Menschen weder an Gestalt noch an Verstand ähnlich. In dieser Weise, zunächst nur darauf bedacht, von der Gottheit verendlichende Bestimmungen und Prädicate abzuwerfen, ihre Einheit und Unveränderlichkeit festzustellen, sprach er dieses ihr Wesen zugleich als höchstes philosophisches Prinzip aus, ohne jedoch noch dieses Prinzip polemisch gegen das endliche Sein zu kehren und negativ durchzuführen.

3. **Parmenides.** Das eigentliche Haupt der eleatischen Schule ist Parmenides aus Elea, Schüler oder jedenfalls Anhänger des Xenophanes. So wenig uns von seinen Lebensumständen Sicheres überliefert wird, so einstimmig

ist das gesammte Alterthum im Ausdruck der Ehrfurcht gegen den eleatischen Weisen, in der Bewunderung vor der Tiefe seines Geistes, wie vor dem Ernst und der Erhabenheit seiner Gesinnung. Die Redensart „parmenideisches Leben" wurde später unter den Griechen sprichwörtlich.

Parmenides legte seine Philosophie in einem epischen Gedichte nieder, von dem uns noch bedeutende Bruchstücke erhalten sind. Es zerfällt in zwei Theile. Im ersten erörtert Parmenides den Begriff des Seins. Weit über die noch unermittelte Anschauung des Xenophanes sich erhebend, setzt er hier diesen Begriff, das reine einige Sein, allem Mannichfaltigen und Veränderlichen als dem Nichtseienden und folglich Undenkbaren schlechthin entgegen, und schließt vom Sein nicht nur alles Werden und Vergehen, sondern auch alle Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Theilbarkeit und Bewegung aus, erklärt dasselbe für ungeworden und unvergänglich, ganz und einortig, unwandelbar und ohne Begrenzung, untheilbar und zeitlos gegenwärtig, und eignet ihm als einzige positive Bestimmung (denn die bisherigen waren nur verneinende gewesen), das Denken zu, womit er also Sein und Denken als identisch setzt. Dieses aufs reine Sein gerichtete reine Denken bezeichnet er im Gegensatz gegen die trüglichen Vorstellungen über die Mannichfaltigkeit und Veränderlichkeit der Erscheinungen als die allein wahre untrügliche Erkenntniß, und hat kein Hehl, dasjenige nur für Namen zu halten, was die Sterblichen für Wahrheit ansehen, nämlich Werden und Vergehen, Sein und Nichtsein, den Ort verändern und seine Beschaffenheit wechseln u. s. w. Man hüte sich also, das parmenideische Eins für die Collectiveinheit alles Seienden zu halten.

Soweit der erste Theil des parmenideischen Gedichts. Nachdem der Satz, daß nur das Sein *ist*, nach seinen negativen und positiven Bestimmungen entwickelt worden ist, sollten wir glauben, das System sei zu Ende. Allein es folgt ein zweiter Theil, der sich nun hypothetisch mit der Erklärung und physikalischen Ableitung der Erscheinungswelt beschäftigt. Obwohl fest überzeugt, nur das Eins sei dem Begriffe und der Vernunft nach, ist Parmenides doch unvermögend, sich der Anerkennung eines erscheinenden Mannichfaltigen und Veränderlichen zu entziehen. Er bevorwortet daher, indem er durch die sinnliche Wahrnehmung genöthigt zur Erörterung der Erscheinungswelt übergeht, diesen zweiten Theil mit der Bemerkung: der Wahrheit Rede und Gedanke sei jetzt geschlossen, und es sei von nun an nur sterbliche Meinung zu vernehmen. Leider ist uns der zweite Theil sehr unvollständig überliefert. So viel sich schließen läßt, erklärt er die Erscheinungen der Natur aus der Mischung zweier unveränderlicher Elemente, die Aristoteles, es scheint nur beispielsweise, als Warmes und Kaltes, Feuer und Erde bezeichnet. Von diesen beiden, bemerkt Aristoteles weiter, stellte er das Warme mit dem Seienden zusammen, das Andere mit dem Nichtseienden.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß zwischen beiden Theilen der parmenideischen Philosophie, der Lehre vom Sein und der Lehre vom Schein kein innerer wissenschaftlicher Zusammenhang stattfindet. Was Parmenides im ersten Theile schlechthin leugnet und sogar für unsagbar erklärt, das Nichtseiende, das Viele und Veränderliche, gibt er im zweiten als wenigstens in der Vorstellung der Menschen existirend zu: allein es ist klar, daß das Nichtseiende auch nicht einmal in der Vorstellung existiren könnte, wenn es überhaupt und überall nicht existirt, und daß der Versuch, ein Nichtseiendes der Vorstellung zu erklären, mit der ausschließlichen Anerkennung des Seienden in vollkommenem Widerspruch steht. Diesen Widerspruch, die unvermittelte Nebeneinanderstellung des Seienden und des Nichtseienden, des Eins und des Vielen suchte

Parmenides's Schüler, Zeno, zu heben, indem er vom Begriffe des Seins aus die sinnliche Vorstellung und damit die Welt des Nichtseienden dialectisch zerstörte.

4. Zeno. Der Eleat Zeno, um 500 v. Chr. geboren, Schüler des Parmenides, der erste Prosaiker unter den griechischen Philosophen (er soll in dialogischer Form geschrieben haben), hat die Lehre seines Meisters dialectisch fortgebildet und die Abstraction des eleatischen Eins im Gegensatz gegen die Vielheit und Bestimmtheit des Endlichen am reinsten durchgeführt. Er rechtfertigte die Lehre vom einigen, einfachen und unveränderlichen Sein auf polemischem Wege durch die Nachweisung der Widersprüche, in welche die gewöhnlichen Vorstellungen von der Erscheinungswelt sich verwickeln. Hatte Parmenides behauptet, nur das Eins ist, so zeigte Zeno in seinen bekannten Beweisen (die hier leider nicht näher entwickelt werden können), das Viele, Wechselnde, Räumliche, Zeitliche ist nicht. Hatte Parmenides das Sein aufgestellt, so vernichtete Zeno den Schein. Um dieser Beweise willen, in welchen Zeno die innerlich widerspruchsvolle Natur der Begriffe, Ausdehnung, Vielheit und Bewegung aufzeigte, nennt ihn Aristoteles den Urheber der Dialectik.

Das zenonische Philosophiren ist, wie die Vollendung des eleatischen Prinzips, so zugleich der Anfang seiner Auflösung. Zeno hat den Gegensatz des Seienden und Daseienden, des Eins und des Vielen so abstract gefaßt, so sehr überspannt, daß bei ihm der innere Widerspruch des eleatischen Prinzips noch stärker hervortritt, als bei Parmenides. Denn je folgerichtiger er ist in der Leugnung der Erscheinungswelt, um so auffallender mußte der Widerspruch sein, einerseits seine ganze philosophische Thätigkeit an die Widerlegung der sinnlichen Vorstellung zu wenden, andererseits ihr gegenüber eine Lehre aufzustellen, welche die Möglichkeit der falschen Vorstellung selbst aufhebt.

## §. 7. Heraklit.

1. Verhältniß des heraklitischen Prinzips zum eleatischen. Sein und Dasein, das Eins und das Viele war im eleatischen Prinzip schlechthin auseinandergefallen: der angestrebte Monismus hatte zum Resultat einen schlechtverhehlten Dualismus. Heraklit versöhnte diesen Widerspruch, indem er als die Wahrheit des Seins und Nichtseins, des Eins und des Vielen das Zumal beider, das Werden aussprach. War die Eleatik in dem Dilemma stehen geblieben: die Welt ist entweder seiend oder nichtseiend, so antwortet Heraklit: sie ist keins von beiden, weil sie beides ist.

2. Historisch-Chronologisches. Heraklit, von den spätern der Dunkle genannt, aus Ephesus, blühte ums Jahr 500, später als Xenophanes, etwa gleichzeitig mit Parmenides. Er legte seine philosophischen Gedanken in einer nur noch in Bruchstücken vorhandenen Schrift „über die Natur" nieder. Schwierig durch die raschen Uebergänge, den gespannten inhaltsschweren Ausdruck und die philosophische Eigenthümlichkeit Heraklits überhaupt, zum Theil auch durch die Alterthümlichkeit der frühesten Prosa, wurde sie wegen ihrer Unverständlichkeit schon frühe sprichwörtlich. Sokrates sagte von ihr: „was er davon verstanden, sei vortrefflich, und von dem, was er nicht verstanden, glaube er, daß es ebenso sei; aber die Schrift erfordere einen tüchtigen Schwimmer." Spätere Stoiker und Akademiker haben sie commentirt.

3. Das Prinzip des Werdens. Als das Prinzip Heraklits wird von den Alten einstimmig die Ansicht angegeben, daß die Gesammtheit der Dinge in ewigem Flusse, in ununterbrochener Bewegung und Wandelung be-

griffen und ihr Beharren nur Schein sei. „In dieselben Ströme," lautet ein Ausspruch Heraklit's, „steigen wir hinab und steigen auch nicht hinab, sind wir und sind auch nicht. Denn in denselben Strom vermag man nicht zweimal zu steigen, sondern immer zerstreut und sammelt er sich wieder oder vielmehr zugleich fließt er zu und fließt ab." Mit Grund wird daher behauptet, Heraklit habe Ruhe und Beharren aus der Gesammtheit der Dinge verbannt, und wenn er Augen und Ohren des Betrugs anklagt, so geschieht es ohne Zweifel in derselben Hinsicht, weil sie nämlich dem Menschen ein Beharren vorspiegeln, wo ununterbrochene Veränderung ist.

Näher hat Heraklit das Prinzip des Werdens in seinen genetischen Voraussetzyngen auseinandergesetzt, indem er zeigt, wie alles Werden als das Ergebniß kämpfender Gegensätze, als die harmonische Verbindung entgegengesetzter Bestimmungen zu begreifen sei. Daher seine bekannten zwei Sätze: „Der Streit sei der Vater der Dinge," und „Das Eins sich mit sich selbst entzweiend, stimme mit sich überein, wie die Harmonie des Bogens und der Leier." „Verbinde — lautet ein anderer Ausspruch von ihm — Ganzes und Nichtganzes, Zusammentretendes und Auseinandertretendes, Zusammenstimmiges und Mißstimmiges, so wird aus Allem Eins und aus Einem Alles."

4. Das Feuer. Wie verhält sich nun zu diesem Prinzip des Werdens das dem Heraklit gleichfalls zugeschriebene Prinzip des Feuers? Wie Thales das Wasser, Anaximenes die Luft, so machte — sagt Aristoteles — Heraklit das Feuer zum Prinzip. Allein es ist klar, daß wir diese Angabe nicht so auffassen dürfen, als ob Heraklit, wie die übrigen Hyliker, das Feuer als Urstoff oder Grundelement gesetzt hätte. Wer nur dem Werden selbst Realität zuschreibt, kann unmöglich diesem Werden noch einen elementarischen Stoff als zu Grunde liegende Substanz zur Seite setzen. Wenn also Heraklit die Welt ein ewiglebendes, in bestimmten Stufen und Maaßen verlöschendes und sich wieder entzündendes Feuer nennt, wenn er sagt, gegen Feuer werde Alles ausgetauscht und Alles gegen Feuer, wie gegen Gold die Dinge und die Dinge gegen Gold, so kann er nur dieß darunter verstehen, daß das Feuer die stetige Kraft dieser ewigen Wandelung und Umsetzung, den Begriff des Lebens, in der anschaulichsten und wirksamsten Weise darstelle. Man könnte das Feuer im heraklitischen Sinn Symbol oder Manifestation des Werdens nennen, wenn es bei ihm nicht auch zugleich Substrat der Bewegung wäre, d. h. das Mittel, dessen sich die allem Stoffe vorangehende Kraft der Bewegung bedient, um den lebendigen Prozeß der Dinge hervorzubringen. Die Mannichfaltigkeit der Dinge erklärt Heraklit sofort aus dem Gehemmtwerden und theilweisen Verlöschen des Feuers: das Product seiner äußersten Hemmung ist die Erde; die übrigen Dinge sind Mittelstufen zwischen beiden.

5. Uebergang auf die Atomisten. Wir haben oben das heraklitische Prinzip als Consequenz des eleatischen aufgefaßt: mit nicht geringerem Rechte kann man beide als Antithesen ansehen. Hebt Heraklit alles bestehende Sein in ein absolut flüssiges Werden, so hebt Parmenides alles Werden in ein absolut beständiges Sein auf, und eben die Sinne, Aug' und Ohr, welchen der Erstere den Irrthum zur Last legt, das verfließende Werden in ein ruhendes Sein zu verwandeln, beschuldigt der Letztere der wahrheitslosen Meinung, welche das beharrliche Sein in die Bewegung des Werdens hineinzieht. Man kann hiernach sagen, das Sein und das Werden seien gleichberechtigte Antithesen, die selbst wieder eine Ausgleichung und Versöhnung erheischen. Ferner: hat Heraklit wirklich das Problem Zeno's befriedigend gelöst? Zeno hatte alles Wirkliche als ein widersprechendes aufgezeigt und daraus das Nichtsein dessel-

ben gefolgert. Nur diese Folgerung ist es, in welcher Heraklit von den Eleaten abweicht. Auch er faßt die Erscheinungswelt als existirenden Widerspruch, aber er bleibt bei diesem Widerspruch als einem Letzten stehen: er spricht nur das negative Resultat der Eleaten als sein positives Prinzip aus; die Dialectik, die Zeno subjectiv gegen die Erscheinung geübt hatte, macht er zur objectiven Weltdialectik des Werdens. Allein dadurch, daß er Dasjenige, was die Eleaten leugnen zu müssen geglaubt hatten, das Werden, einfach behauptete, war dasselbe noch nicht erklärt; die Frage kehrte immer wieder: warum ist alles Sein ein Werden? warum geht das Eins ewig in die Vielheit auseinander? Die Beantwortung dieser Frage, d. h. die Erklärung des Werdens vom vorausgesetzten Prinzip des Seins aus ist der Standpunkt und die Aufgabe der empedokleischen und atomistischen Philosophie.

## §. 8. Empedokles.

1. Uebersicht. Empedokles aus Agrigent, als Physiker, Arzt und Dichter, auch als Seher und Wunderthäter vom Alterthum gepriesen, um 440 v. Chr. blühend, folglich jünger als Parmenides und Heraklit, schrieb ein in ziemlich ausführlichen Bruchstücken uns erhaltenes Lehrgedicht von der Natur. Sein philosophisches System läßt sich kurz als Versuch einer Combination zwischen dem eleatischen Sein und dem heraklitischen Werden characterisiren. Von dem eleatischen Gedanken ausgehend, daß weder zuvor nicht Gewesenes werden, noch Seiendes untergehen könne, setzte er als unvergängliches Sein vier ewige, selbstständige, nicht auseinander abgeleitete, wenn gleich theilbare Urstoffe (unsere jetzigen vier Elemente); hiemit zugleich das heraklitische Prinzip des Naturgeschehens verbindend, läßt er die vier Elemente durch zwei bewegende Kräfte, die einigende Freundschaft und den trennenden Streit, gemischt und gestaltet werden. Ursprünglich fanden sich die vier Elemente einander schlechthin gleich und unbeweglich, im göttlichen Sphairos zusammengehalten vor, wo die Freundschaft sie zusammenhielt, bis allmählig der Streit, von der Peripherie in das Innre des Sphairos vordringend, d. h. zu sondernder Wirksamkeit gelangend, jene Verbindung löste, womit die Weltbildung begann.

2. Die vier Elemente. Mit seiner Lehre von den vier Elementen schließt sich Empedokles einerseits der Reihe der jonischen Naturphilosophen an, andererseits schließt er dieselbe ab mit der elementarischen Vierzahl, als deren Urheber er von den Alten entschieden bezeichnet wird. Bestimmter unterscheidet er sich von den alten Hylikern dadurch, daß er seinen vier „Wurzel-Elementen" ein wandelloses Sein zuschreibt, vermöge dessen sie nicht aus einander entstehen, nicht ineinander übergehen, überhaupt keines Anderswerdens, sondern nur einer veränderten Zusammensetzung fähig sind. Alles, was man Entstehen und Vergehen nennt, alle Veränderung beruht somit nur auf der Mischung und Entmischung dieser ewigen Grundstoffe, die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit des Seins auf ihren verschiedenen Mischungsverhältnissen. Alles Werden wird so nur als Ortsveränderung gedacht. (Mechanische Naturerklärung im Gegensatz gegen die dynamische.)

3. Die beiden Kräfte. Woher nun das Werden, wenn im Stoff selbst kein Prinzip und kein Erklärungsgrund der Veränderung liegt? Da Empedokles die Veränderung weder leugnete, wie die Eleaten, noch sie, wie Heraklit, dem Stoffe als inwohnendes Prinzip unterlegte, so blieb ihm Nichts übrig, als, dem Stoffe eine bewegende Kraft zur Seite zu setzen. Dieser bewegenden Kraft aber zwei ursprünglich gesonderte Richtungen beizulegen, einerseits eine trennende oder abstoßende (dirimirende oder repulsive), andererseits eine anziehende (attractive),

dazu mußte ihn ebenfalls der von seinen Vorgängern aufgestellte Gegensatz des Eins und Vielen, der eine Erklärung erheischte, veranlassen. Das Auseinandergehen des Eins zum Vielen und das Zusammengehen des Vielen zum Eins deutete von selbst auf einen Gegensatz von Kräften, den schon Heraklit erkannt hatte. Hatte nun Parmenides, vom Prinzip des Eins ausgehend, die Liebe, Heraklit, vom Prinzip des Vielen aus, den Streit zum Prinzip gemacht, so macht Empedokles auch hier die Combination beider Prinzipien zum Prinzip seiner eigenen Philosophie. Freilich hat er die Wirkungssphäre beider Kraftrichtungen nicht genau gegen einander abgegrenzt. Obwohl eigentlich der Freundschaft die attractive, dem Streit die dirimirende Function zufällt, so läßt Empedokles doch hinwiederum auch den Streit verbindend und weltbildend wirken und die Liebe trennend. In der That ist auch die durchgängige Auseinanderhaltung einer trennenden und verbindenden Kraft in der Bewegung des Werdens eine undurchführbare Abstraction.

4. Verhältniß der empedokleischen Philosophie zu den Eleaten und Heraklit. Indem Empedokles dem Stoff als dem Seienden die bewegende Kraft als das Prinzip des Werdens zur Seite stellt, ist seine Philosophie eine Vermittlung oder richtiger Nebeneinanderstellung des eleatischen und heraklitischen Prinzips. Die Prinzipien dieser beiden Vorgänger hat er zu gleichen Theilen in sein System verwoben. Mit den Eleaten leugnet er Entstehen und Vergehen, d. h. Uebergehen eines Seienden ins Nichtseiende und des Nichtseienden ins Seiende: mit Heraklit theilt er das Interesse, die Veränderung zu erklären; von den Erstern erklärt er das bleibende unveränderliche Sein seiner Grundstoffe, von dem Zweiten das Prinzip der bewegenden Kraft. Mit den Eleaten endlich denkt er sich das wahrhaft Seiende in ursprünglicher unterschiedsloser Einheit als Sphairos, mit Heraklit die jetzige Welt als das stetige Product streitender Kräfte und Gegensätze. Richtig hat man ihn deßhalb als Eclectiker bezeichnet, der die Grundgedanken seiner beiden Vorgänger nicht ganz consequent vereinigt.

## §. 9. Die Atomistik.

1. Die Stifter. Dasselbe, was Empedokles, eine Combination des eleatischen und heraklitischen Prinzips, suchten auf anderem Wege die Atomisten Leukipp und Demokrit zu bewerkstelligen. Demokrit, der Bekanntere unter Beiden, um 460 in der jonischen Pflanzstadt Abdera von reichen Eltern geboren, machte, der größte Polyhistor vor Aristoteles, weite Reisen, und legte den Reichthum seiner gesammelten Kenntnisse in einer Reihe von Schriften nieder, von denen jedoch nur sehr wenige Bruchstücke auf uns gekommen sind. In Beziehung auf Rhythmus und Glanz der Rede vergleicht Cicero den Demokrit mit Plato. Demokrit starb in hohem Alter.

2. Die Atome. Statt, wie Empedokles, von einer Anzahl qualitativ bestimmter und unterschiedener Urstoffe, leiteten die Atomisten alle Bestimmtheit der Erscheinungen aus einer ursprünglichen Unendlichkeit der Qualität nach gleichartiger, der Gestalt nach ungleichartiger Grundbestandtheile ab. Ihre Atome sind unveränderliche, zwar ausgedehnte, aber untheilbare, nur der Größe nach bestimmte Stofftheilchen. Sie sind als das Seiende und Qualitätslose einer Verwandlung oder qualitativen Veränderung schlechthin unfähig und alles Werden ist, wie bei Empedokles, nur locale Veränderung; die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt ist nur aus der verschiedenen Gestalt, Ordnung und Stellung der zu Complexionen verbundenen Atome zu erklären.

3. Das Volle und das Leere. Die Atome, um Atome, d. h. ungetrennte undurchdringliche Einheiten zu sein, müssen gegenseitig abgegrenzt und geschieden sein. Es muß etwas ihnen Entgegengesetztes existiren, das sie als Atome erhält, das die Ursache ihrer Geschiedenheit und gegenseitigen Sprödigkeit ist. Dieß ist der leere Raum, näher die zwischen den Atomen befindlichen Abstände, die deren gegenseitige Berührung verhindern. Die Atome, als das Seiende und schlechthin Erfüllte, der leere Raum, als das Leere, Nichtseiende — diese beiden Bestimmungen stellen nur in realer, gegenständlicher Weise vor, was die Momente des heraklitischen Werdens, Sein und Nichtsein, in gedankenmäßiger Weise, als logische Begriffe sind. Dem leeren Raum als einer Bestimmung des Seienden kommt hiernach nicht weniger, als den Atomen, objective Realität zu, und Demokrit behauptete auch im Gegensatz gegen die Eleaten ausdrücklich, das Sein sei nicht mehr als das Nichts.

4. Die Nothwendigkeit. Wie bei Empedokles, erhebt sich auch bei Demokrit, und bei ihm noch weit mehr, die Frage nach dem Woher der Veränderung und Bewegung. Worin liegt der Grund, daß die Atome diese mannigfaltigen Combinationen eingehen und den Reichthum der unorganischen und organischen Gestaltungen hervorbringen? Wenn er den Grund der Bewegung in der Schwere oder der ursprünglichen Beschaffenheit der Stofftheilchen, also der Materie selbst, suchte, so ist damit die eigentliche Frage nur tautologisch umschrieben und die Idee einer unendlichen Causalitätsreihe, nicht aber ein letzter Grund aller Erscheinungen des Werdens und der Veränderungen aufgestellt. Als solcher letzter Grund blieb daher, da sich Demokrit ausdrücklich gegen den νοῦς (die Vernunft) des Anaxagoras erklärte, nur die schlechthinige Nothwendigkeit oder die nothwendige Vorherbestimmtheit (ἀνάγκη) übrig, die er im Gegensatz gegen das Aufsuchen der Endursachen oder die anaxagoreische Teleologie Zufall (τύχη) genannt haben soll. — Die Polemik gegen die Volksgötter, die sich hieran knüpfte, und ein immer offener erklärter Atheismus und Materialismus war die hervorstechende Eigenthümlichkeit der spätern atomistischen Schule (Diagoras der Melier).

5. Stellung der Atomistik. Hegel characterisirt die Stellung der Atomistik folgendermaßen: „In der eleatischen Philosophie sind Sein und Nichtsein als Gegensätze, nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht; in der heraklitischen Idee ist Sein und Nichtsein dasselbe, beide zusammen, d. h. das Werden ist Prädikat des Seienden; das Sein aber und das Nichtsein beide mit der Bestimmung eines Gegenständlichen, oder wie sie für die sinnliche Anschauung sind, sind der Gegensatz des Vollen und Leeren. Parmenides setzt das Sein als das abstract Allgemeine, Heraklit den Prozeß, die Bestimmung des Fürsichseins kommt den Atomisten zu." Hieran ist soviel richtig, daß den Atomen allerdings das charakteristische Prädicat des Fürsichseins zukommt; allein der Gedanke des atomistischen Systems ist, mit dem empedokleischen analog, vielmehr der, unter der Voraussetzung dieser fürsichseienden qualitätslosen Substanzen die Möglichkeit des Werdens zu erklären. Zu diesem Zweck wird die dem eleatischen Prinzip abgekehrte Seite, das Nichtseiende oder Leere, mit nicht geringerer Aufmerksamkeit ausgebildet, als die ihm zugewandte, die Urtheilbeständigkeit und Qualitätslosigkeit der Atome. Die Atomistik ist hiernach eine Vermittlung des eleatischen und heraklitischen Prinzips. Eleatisch darin ist das ungetheilte Fürsichsein der Atome, heraklitisch ihre Vielheit und Mannigfaltigkeit; eleatisch die Behauptung ihrer absoluten Erfülltheit, heraklitisch die Annahme eines realen Nichtseienden, d. h. des leeren Raums; eleatisch die Leugnung des Werdens, d. h. des Entstehens und Vergehens, heraklitisch die Behauptung der Bewegung

und unendlichen Combinatiosfähigkeit. Jedenfalls hat aber die Atomistik ihren Grundgedanken consequenter durchgeführt, als Empedokles, ja man kann sagen, sie hat die rein mechanische Naturerklärung vollendet: ihre Grundgedanken sind die Hauptbegriffe aller Atomistik, und haben sich als solche bis auf die Gegenwart erhalten. Den Grundmangel übrigens, der aller Atomistik anklebt, hat schon Aristoteles richtig erkannt, wenn er zeigt, daß es ein Widerspruch sei, einestheils Körperliches oder Räumliches als untheilbar zu setzen, anderntheils Ausgedehntes aus Nichtausgedehntem abzuleiten, endlich, was die bewußtlose unbegriffene Nothwendigkeit Demokrits besonders trifft, den Zweckbegriff aus der Natur zu verbannen. Dieser Punkt ist es, an welchen Anaxagoras mit seinem Prinzip einer zweckmäßig handelnden Intelligenz anknüpft.

## §. 10. Anaxagoras.

1. Persönliches. Anaxagoras aus Klazämeno soll ums Jahr 500 geboren, unmittelbar oder bald nach den Perserkriegen nach Athen gekommen sein, dort längere Zeit gelebt und gelehrt haben, dann, der Gottlosigkeit angeklagt, geflohen und in Lampsakus 72 Jahre alt gestorben sein. Er war es, der die Philosophie nach Athen, von jetzt an der Mittelpunkt des geistigen Lebens in Griechenland, verpflanzte, und namentlich durch seine persönlichen Beziehungen zu Perikles, Euripides und andern bedeutenden Männern, unter denen auch Themistokles und Thucydides genannt werden, auf die damalige Zeitbildung entscheidenden Einfluß übte. Für das Letztere zeugt auch die ohne Zweifel von den politischen Gegnern des Perikles gegen ihn erhobene Anklage wegen Gotteslängnung. Anaxagoras schrieb ein zu Sokrates Zeiten sehr verbreitetes Werk mit dem Titel „von der Natur."

2. Sein Verhältniß zu seinen Vorgängern. Das anaxagoräische System ruht ganz auf den Voraussetzungen seiner Vorgänger und ist bloß ein andrer Lösungsversuch desselben Problems, das sich diese gestellt hatten. Wie Empedokles und die Atomisten läugnet auch Anaxagoras das Werden im strengen Sinn. „Das Werden und Vergehen — lautet ein Ausspruch von ihm — nehmen die Hellenen mit Unrecht an, denn kein Ding wird noch vergeht es, sondern aus bestehenden Dingen wird es zusammengesetzt und wieder getrennt, und so würden sie richtiger das Werden Zusammensetzung und das Vergehen Trennung nennen." Aus dieser Ansicht, daß alles Entstehen Mischung, alles Vergehen Entmischung sei, folgt auch für ihn, wie für seine Vorgänger, die Trennung des Stoffs und der bewegenden Kraft. Aber von hier aus schlägt er einen eigenthümlichen Weg ein. Die bewegende Kraft war von Empedokles und Demokrit offenbar ungenügend gefaßt worden. Die mythischen Mächte der Liebe und des Hasses oder die bewußtlose Nothwendigkeit erklärten Nichts, am allerwenigsten die Zweckmäßigkeit des Werdens in der Natur, der Begriff des zweckmäßigen Thuns mußte folglich in den Begriff der bewegenden Kraft aufgenommen werden. Anaxagoras that dieß, indem er die Idee einer von allem Stoff schlechthin gesonderten, weltbildenden, nach Zwecken handelnden Intelligenz (*νοῦς*) aufstellte.

3. Das Prinzip des *νοῦς*. Anaxagoras beschreibt diese Intelligenz als freiwaltend, mit keinem Dinge gemischt, der Bewegung Grund, selber unbewegt, überall wirksam, unter Allem das Feinste und Reinste. Wenn diese Prädikate zum Theil noch auf physikalischer Analogie beruhen und den Begriff der Immaterialität noch nicht rein hervortreten lassen, so läßt dagegen das Attribut des Denkens und des bewußt zweckmäßigen Thuns keinen Zweifel am entschieden

idealistischen Charakter des anaxagoräischen Prinzips übrig. Nichtsdestoweniger blieb Anaxagoras bei der Aufstellung seines Grundgedankens stehen, ohne ihm eine vollständige Durchführung angedeihen zu lassen. Es erklärt sich dieß aus der Entstehung und den genetischen Voraussetzungen seines Prinzips. Nur das Bedürfniß einer bewegenden Ursache, der zugleich das Attribut des zweckmäßigen Thuns zukäme, hatte ihn auf die Idee eines immateriellen Prinzips gebracht. Sein νοῦς ist daher zunächst Nichts, als Beweger der Materie: in dieser Funktion geht fast seine ganze Thätigkeit auf. Daher die übereinstimmenden Klagen der Alten, namentlich des Plato und Aristoteles, über den mechanischen Charakter seiner Lehre. In der Hoffnung, über die bloß veranlassenden oder Mittelursachen hinaus zu den Endursachen geleitet zu werden, habe er sich, erzählt Sokrates in Plato's Phädon, zu dem Buche des Anaxagoras gewandt, aber überall nur statt einer wahrhaft teleologischen eine mechanische Erklärung des Seienden gefunden. Und wie Plato, klagt auch Aristoteles den Anaxagoras an, daß er zwar den Geist als letzten Grund der Dinge setze, aber zur Erklärung der Erscheinungen ihn nur als Deus ex machina zu Hülfe nehme, d. h. da, wo er die Nothwendigkeit derselben aus Natururſachen nicht abzuleiten vermöge. Anaxagoras hat also den Geist als Macht über die Natur, als Wahrheit und Wirklichkeit des natürlichen Seins mehr nur postulirt, als nachgewiesen.

Das Weitere seines Systems, seine Lehre von den Homöomerieen (Urbestandtheilen der Dinge), die nach ihm ursprünglich in einem chaotischen Zustande beisammen waren, bis mit ihrer Entmischung und Sonderung die Weltbildung begann — kann hier nur angedeutet werden.

4. Anaxagoras als Abschluß des vorsokratischen Realismus. Mit dem anaxagoräischen Prinzip des νοῦς, d. h. der Gewinnung eines absolut immateriellen Prinzips schließt die realistische Periode der alten griechischen Philosophie. Anaxagoras faßt die Prinzipien seiner Vorgänger zur Totalität zusammen. Die unendliche Materie der Hyliker ist, in seiner chaotischen Urmischung der Dinge, das eleatische reine Sein in der Idee des νοῦς, die heraklitische Kraft des Werdens, die empedokleischen bewegenden Mächte in der schaffenden und ordnenden Kraft des ewigen Geistes, die demokritischen Atome in den Homöomerieen vertreten. Anaxagoras ist der Schlußpunkt einer alten und der Anfangspunkt einer neuen Entwicklungsweise, das letztere durch Aufstellung, das erstere durch unvollständige, im Ganzen doch wieder physikalische Durchführung seines ideellen Prinzips.

## §. 11. Die Sophistik.

1. Verhältniß der Sophistik zum anaxagoräischen Prinzip. Anaxagoras hatte den Begriff des Geistes geschaffen und damit das Denken als die Macht über die gegebene Objectivität erkannt. Auf diesem neueroberten Felde tummelte sich nun, mit knabenhaftem Uebermuth sich an der Bethätigung dieser Macht der Subjectivität ergötzend und alle objectiven Bestimmungen mit den Mitteln einer subjectiven Dialectik zerstörend, die Sophistik herum. Obwohl weit mehr von kulturhistorischer als von philosophischer Bedeutung, hat die Sophistik doch den mit Anaxagoras eingetretenen Bruch zwischen Subjectivität (Ichheit) und Objectivität (Außenwelt) zur Voraussetzung. Das Subject, nachdem es sich als das Höhere erkannt hat gegen die objective Welt, besonders gegen die Gesetze des Staats, das Herkommen, die religiöse Ueberlieferung, den volksthümlichen Glauben, versucht nun auch, dieser objectiven Welt Gesetze vorzuschreiben, und statt in der gegebenen Objectivität die historisch gewordene Ver-

nunft zu sehen, erblickt es in ihr nur einen entgeisteten Stoff, an dem es seinen Muthwillen ausübt. Der Character der Sophistik ist die aufklärerische Reflexion; sie ist daher auch kein philosophisches System, denn ihre Lehren und Behauptungen tragen oft einen so populären, ja trivialen Character zur Schau, daß sie um derenwillen gar keinen Platz in der Geschichte der Philosophie verdienen würden; auch ist sie keine Schule im gewöhnlichen Sinn, denn Plato z. B. führt eine ungemein große Zahl von Personen unter dem gemeinschaftlichen Namen „Sophisten" auf, sondern sie ist eine im ganzen sittlichen, politischen und religiösen Charakter des damaligen athenischen Lebens wurzelnde, vielfach verzweigte geistige Zeitrichtung, die athenische Aufklärungsperiode.

2. **Verhältniß der Sophistik zum allgemeinen Leben der damaligen Zeit.** Was das ganze athenische Leben während des peloponnesischen Kriegs praktisch, ist die Sophistik theoretisch. Plato bemerkt in der Republik mit Recht, die Lehren der Sophisten sprechen eigentlich nur dieselben Grundsätze aus, die das Verfahren der großen Menge in ihren bürgerlichen und geselligen Verhältnissen leiteten, und der Haß, mit dem sie von den praktischen Staatsmännern verfolgt würden, beurkunde gerade die Eifersucht, mit welchem die Letztern in ihnen gleichsam die Nebenbuhler und Spielverderber ihrer Politik erblickten. Ist in der That die Absolutheit des empirischen Subjects (d. h. die Ansicht, daß das einzelne Ich ganz nach Willkühr bestimmen könne, was wahr, recht, gut sein solle) das theoretische Prinzip der Sophistik, so tritt uns dieses praktisch gewandt als schrankenloser Egoismus in allen Gebieten des damaligen Staats- und Privatlebens entgegen. Das öffentliche Leben war zu einem Tummelplatz der Leidenschaft und Selbstsucht geworden, jene Partheikämpfe, die Athen während des peloponnesischen Kriegs erschütterten, hatten das moralische Gefühl abgestumpft und erstickt; jeder Einzelne gewöhnte sich, sein Privatinteresse über dasjenige des Staats und des allgemeinen Wohls zu stellen, in seiner Willkühr und in seinem Vortheil den Maßstab für sein Thun und Lassen, Wollen und Wirken zu suchen. Der protagoräische Satz, der Mensch sei das Maaß aller Dinge, wurde praktisch nur allzutreu befolgt, und der Einfluß der Rede in Volksversammlungen und Gerichten, die Bestechlichkeit des großen Haufens und seiner Leiter, die Blößen, welche Habsucht, Eitelkeit, Partheilichkeit dem schlauen Menschenkenner zeigten, boten nur allzuviele Gelegenheit, jene Praxis in Ausübung zu bringen. Das Herkommen hatte seine Macht verloren, die Gesetze erschienen als Uebereinkömmniß der Mehrzahl, die staatliche Ordnung als willkührliche Beschränkung, das sittliche Gefühl als Wirkung staatskluger Erziehung, der Glaube an die Götter als menschliche Erfindung zur Einschüchterung der freien Thatkraft, die Pietät als ein Statut menschlichen Ursprungs, das jeder Andere durch Ueberredungskunst umzuändern berechtigt sei. Diese Herabsetzung der natur- und vernunftgemäßen Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit zu einer zufälligen Menschensatzung ist hauptsächlich der Punkt, in welchem die Sophistik mit dem allgemeinen Zeitbewußtsein der Gebildeten sich berührte, und es ist nicht überall bestimmt zu entscheiden, welchen Antheil daran die Wissenschaft und welchen das Leben gehabt habe, ob die Sophistik nur die theoretische Formel fand für das praktische Leben und Treiben der damaligen Welt oder die sittliche Corruption vielmehr eine Folge jenes zerstörenden Einflusses war, den die Sophistik auf den gesammten Vorstellungskreis der Zeitgenossen ausübte.

Nichtsdestoweniger hieße es den Geist der Geschichte verkennen, wollte man die Epoche der Sophistik nur anklagen, statt ihr eine relative Berechtigung zuzugestehen. Jene Erscheinungen waren zum Theil nothwendige Erzeugnisse der gesammten Zeitentwicklung. Wenn der Glaube an die Volksreligion so

jählings zusammenbrach, so geschah dieß nur, weil sie selbst keinen innern sittlichen Halt besaß. Aus den Beispielen der Mythologie ließen sich die größten Laster und Niederträchtigkeiten rechtfertigen und beschönigen und selbst Plato, sonst ein Freund des überlieferten frommen Glaubens, beschuldigt die Dichter seines Volks, durch die unwürdigen Vorstellungen, die sie von der Götter- und Heldenwelt verbreiteten, das moralische Gefühl an sich selbst irre zu machen. Auch war es unvermeidlich, daß die fortschreitende Wissenschaft am Ueberlieferten rüttelte. Die Physiker lebten schon längst in offener Feindschaft mit der Volksreligion, und je überzeugender sie für Vieles, worin man bisher unmittelbare Wirkungen der göttlichen Allmacht erblickt hatte, die natürlichen Ursachen in Analogieen und Gesetzen nachwiesen, desto leichter mußte es geschehen, daß die Gebildeten an allen ihren bisherigen Ueberzeugungen irre wurden. Kein Wunder, wenn das veränderte Zeitbewußtsein alle Gebiete der Kunst und Poesie durchdrang, wenn ganz analog mit den rhetorischen Künsten der Sophistik auch in der Sculptur der rührende Styl an die Stelle des hohen Styls trat, wenn Euripides, der Sophist unter den Tragikern, die ganze Zeitphilosophie und ihre Manier der moralischen Reflexion auf die Bühne brachte und die handelnden Personen statt, wie die Früheren, zu Trägern einer Idee, nur zu Mitteln augenblicklicher Rührungen oder sonstigen Bühneneffects machte.

3. Richtungen der Sophistik. Eine bestimmte, aus dem Begriff der ganzen Zeiterscheinung abgeleitete Eintheilung der Sophistik ist namentlich deßhalb sehr schwierig, weil die griechische Sophistik mit der französischen Aufklärung des vorigen Jahrhunderts auch die enzyklopädische Ausbreitung über alle Fächer des Wissens gemein hat. Die Sophisten haben die allgemeine Bildung universalistisch gemacht. So war Protagoras als Tugendlehrer, Gorgias als Rhetor und Politiker, Prodikus als Grammatiker und Synonymiker bekannt, Hippias als Polyhistor: außer seinen astronomischen und mathematischen Studien beschäftigte sich der Letztere sogar mit einer Theorie der Mnemonik, Andere steckten sich als Aufgabe die Erziehungskunst, Andere die Erklärung der alten Dichter; die Brüder Euthydemus und Dionysodor machten die Führung der Waffen und des Kriegs zu einem Unterrichtsgegenstande; Mehrere unter ihnen, Gorgias, Prodikus, Hippias bekleideten gesandtschaftliche Verrichtungen: kurz die Sophisten haben sich, Jeder nach seiner Individualität, in allen Berufsarten, in allen Sphären des Wissens herumgeworfen; das Gemeinsame Aller ist nur die Methode. Auch läßt das Verhältniß der Sophisten zum gebildeten Publikum, ihr Streben nach Popularität, Berühmtheit und Geldgewinn darauf schließen, daß ihre Studien und Beschäftigungen meist nicht durch ein objectives wissenschaftliches Interesse, sondern durch äußere Rücksichten geleitet und bestimmt wurden. Mit jener Wanderlust, die eine wesentliche Eigenschaft der spätern eigentlichen Sophisten ist, von Stadt zu Stadt reisend, als Denker von Profession sich ankündigend, und mit ihren Unterrichtsvorträgen hauptsächlich auf gute Bezahlung und die Gunst reicher Privatleute abzweckend, machten sie natürlich vorzugsweise Fragen des allgemeinen Interesses und der öffentlichen Bildung, auch zum Theil Privatliebhabereien einzelner Reichen zu Gegenständen ihrer Vorträge; und ihre eigene Stärke beruhte daher weit mehr auf formalen Fertigkeiten, auf subjectiver Bethätigung der Denkfertigkeit, auf der Kunst, reden zu können, als auf positivem Wissen; selbst ihr Tugendunterricht bewegte sich entweder in rechthaberischer Sylbenstecherei oder in hohlem Redeprunk; auch wo die Sophistik zu wirklicher Polyhistorie ward, blieb das Reden über die Gegenstände die Hauptsache. So rühmt sich Hippias bei Xenophon, über jeden Gegenstand jedesmal wieder etwas Neues zu sagen; von Andern hören wir ausdrücklich,

daß sie nicht einmal sachlicher Kenntnisse zu bedürfen glaubten, um über Alles in beliebiger Weise zu reden und jede Frage aus dem Stegreife zu beantworten; und wenn viele Sophisten sich eine Hauptaufgabe daraus machten, über möglichst geringfügige Dinge, z. B. das Salz, wohlgesetzte Reden zu halten, so sehen wir, daß ihnen die Sache nur Mittel, das Wort dagegen Zweck war, und wir dürfen uns nicht wundern, daß die Sophistik auch in dieser Hinsicht zu jener hohlen äußerlichen Technik heruntersank, welche Plato im Phädrus namentlich um ihrer Gesinnungslosigkeit willen einer so scharfen Kritik unterwirft.

4. Die culturhistorische Bedeutung der Sophistik. Die wissenschaftlichen und sittlichen Mängel der Sophistik drängen sich von selbst auf und bedürfen daher, nachdem einige neuere Geschichtschreiber die Schattenseiten mit übertriebenem Eifer ins Schwarze gemalt und eine sehr ernste Anklage auf Frivolität, Unsittlichkeit, Genußsucht, Eitelkeit, Eigennutz, leere Scheinweisheit und Disputirkunst gestellt haben, keiner weiteren Ausführung: aber was man darüber meist übersehen hat, ist das culturhistorische Verdienst der Sophisten. Hätten sie, wie man sagt, nur das negative Verdienst, die Opposition des Sokrates und Plato hervorgerufen zu haben, so wäre der unermeßliche Einfluß und die hohe Berühmtheit so Mancher unter ihnen, so wie die Revolution im Denken einer ganzen Nation, die sie herbeigeführt, eine unerklärliche Erscheinung. Es wäre unerklärlich, wie z. B. Sokrates die Vorträge des Prodikus besuchen und ihm sonstige Schüler zuweisen mochte, wenn er nicht seine grammatischen Leistungen, seine Verdienste um eine gesunde Logik anerkannt hätte. Auch Protagoras hat in seinen rhetorischen Versuchen manchen glücklichen Griff gethan und einzelne grammatische Kategorieen treffend festgestellt. Ueberhaupt haben die Sophisten eine Fülle allgemeinen Wissens unter das Volk geworfen, eine Masse fruchtbarer Entwicklungskeime ausgestreut, erkenntnißtheoretische, logische, sprachliche Untersuchungen hervorgerufen, zu methodischer Behandlung vieler Zweige des menschlichen Wissens den Grund gelegt und jene bewundernswürdige geistige Regsamkeit des damaligen Athens theils gegründet, theils gefördert. Am größten sind ihre sprachlichen Verdienste. Man kann sie als die Schöpfer und Bildner der attischen Prosa bezeichnen. Sie sind die Ersten, welche den Styl als solchen an und für sich zum Gegenstand der Aufmerksamkeit und des Studiums machten und strengere Untersuchungen über den Numerus und die rhetorische Darstellungskunst anstellten. Erst mit ihnen und von ihnen angeregt, beginnt die attische Beredtsamkeit, und Antiphon sowohl als Isokrates, der Letztere der Stifter der blühendsten griechischen Rhetorschule, sind Ausläufer der Sophistik. Gründe genug, um die ganze Zeiterscheinung nicht bloß als ein Symptom der Fäulniß aufzufassen.

5. Einzelne Sophisten. Der Erste, der im angegebenen Sinne Sophist genannt worden sein soll, ist Protagoras aus Abdera, blühend ums Jahr 440. Er lehrte, und zwar zuerst um Lohn, in Sicilien und Athen, wurde jedoch aus dieser Stadt als Gottesläugner vertrieben und sein Buch über die Götter auf öffentlichem Markte durch den Herold verbrannt. Es begann mit den Worten: „von den Göttern kann ich nicht wissen, ob sie sind oder ob sie nicht sind: denn Vieles hindert uns, das zu wissen, sowohl die Unklarheit der Sache als die Kürze des menschlichen Lebens.“ In einer andern Schrift entwickelte er seine Lehre vom Wissen oder Nichtwissen. Von der herakliteischen Annahme eines stetigen Flusses der Dinge ausgehend und dieselbe vorzugsweise auf das Subject anwendend, lehrte er, der Mensch sei das Maaß aller Dinge, der seienden, daß sie wären, und der nichtseienden, daß sie nicht wären, d. h. für das wahrnehmende Subject sei wahr, was es in der stetigen Bewegung der

Dinge und seiner selber in jedem Augenblicke wahrnehme und empfinde; es gebe daher theoretisch kein anderes Verhältniß zur Außenwelt, als die sinnliche Empfindung, und praktisch kein anderes, als die sinnliche Lust. Da nun aber Wahrnehmung und Empfindung bei Unzähligen unzähligemal verschieden, selbst bei einem und demselben Subjecte höchst wechselnd ist, so ergab sich hieraus die weitere Folgerung, daß es überhaupt keine objectiven Aussagen und Bestimmungen gebe, daß entgegengesetzte Behauptungen in Beziehung auf dasselbe Object als gleich wahr anzuerkennen seien, daß Irrthum und Widerlegung nicht stattfinden könne. So frivol diese Sätze lauten, so scheint Protagoras doch eine praktisch folgerichtige Durchbildung derselben nicht angestrebt zu haben, wie ihm denn nach den Zeugnissen der Alten ein persönlich achtungswerther Charakter nicht abgesprochen werden kann und auch Plato (im gleichnamigen Gespräch) sich damit begnügt, ihm gänzliche Unklarheit über die Natur des Sittlichen vorzuwerfen, während er im Gorgias und Philebus gegen die späteren Sophisten die Anklage auf prinzipmäßige Unsittlichkeit und moralische Schlechtigkeit stellt.

Neben Protagoras war Gorgias der berühmteste Sophist. Gorgias aus Leontium kam während des peloponnesischen Krieges (im Jahr 426) nach Athen, um die Sache seiner durch Syrakus bedrängten Vaterstadt zu führen, verweilte dort nach glücklich beendigtem Geschäfte längere Zeit, später in Thessalien, wo er etwa gleichzeitig mit Sokrates starb. Die prahlerische Ostentation seiner äußern Erscheinung wird von Plato mehrmals spöttisch erwähnt; den gleichen Charakter trugen seine Schaureden, die durch poetischen Schmuck, blumenreiche Metaphern, ungewöhnliche Wortformen und eine Menge bisher unbekannter Redefiguren zu blenden suchten. Als Philosoph knüpfte er an die Eleaten, namentlich Zeno an, um mit Zugrundlegung ihres dialectischen Schematismus zu beweisen, daß überhaupt nichts sei, oder, wenn ein Sein stattfände, es nicht erkennbar, oder wenn erkennbar, nicht mittheilbar sein würde. Seine Schrift führte daher charakteristisch genug den Titel „vom Nichtseienden oder von der Natur.“ Den Beweis des ersten Satzes, daß überhaupt Nichts sei, da es weder als seiendes noch als nichtseiendes, noch zugleich als seiendes und nichtseiendes gesetzt werden könne, ruht ganz auf der Annahme, daß alles Dasein ein räumliches Dasein (Ort und Körper) sei, ist folglich die letzte, sich selbst überstürzende Consequenz, die Selbstauflösung des bisherigen physikalischen Philosophirens.

Die spätern Sophisten gingen in ihren Consequenzen mit rücksichtsloser Kühnheit weit über Gorgias und Protagoras hinaus. Sie waren größtentheils Freigeister, welche vaterländische Religion, Gesetze und Sitten zu Grunde richteten. Namentlich sind hier Kritias der Tyrann, Polus, Kallikles und Thrasymachus zu nennen. Die beiden Letztern sprachen offen das Recht des Stärkern als Gesetz der Natur, die rücksichtslose Befriedigung der Lust als das natürliche Recht des Stärkern und die Aufstellung beschränkender Gesetze als listige Erfindung der Schwächern aus; und Kritias, der talentvollste, aber ruchloseste unter den dreißig Tyrannen, stellte in einem Gedichte den Glauben an die Götter als Erfindung schlauer Staatsmänner dar. Einen ehrenwertheren Charakter trägt Hippias aus Elis, der Polyhistor, obwohl er an Prunksucht und Ruhmredigkeit den Andern nicht nachsteht, vor Allen aber der Keer Prodikus, in Bezug auf welchen man sprichwörtlich sagte „weiser als Prodikus“, und von dem selbst Plato, ja auch Aristophanes nicht ohne Achtung spricht. Vorzüglich bekannt waren im Alterthum seine paränetischen Vorträge über die Wahl des Lebenswegs (Xenophons Denkwürdigkeiten II, 1.), über äußere Güter und ihren Gebrauch, über Leben und Tod u. s. w., Reden, in welchen er geläutertes sittliches Gefühl und feine Lebensbeobachtung beurkundete, wenn er gleich hinter Sokrates, als

dessen Vorgänger man ihn bezeichnet hat, durch den Mangel eines höhern ethischen und wischenschaftlichen Prinzips zurücksteht. Die spätern Sophistengenerationen, wie sie im platonischen Euthydem gezeichnet sind, zu gemeiner Possenreißerei und schmählicher Gewinnsucht herabsinkend, faßten ihre dialectischen Künste in gewissen Formeln für Trug- und Fangschlüsse zusammen.

6. Uebergang auf Sokrates und Characteristik der folgenden Periode. Das Recht der Sophistik ist das Recht der Subjectivität, des Selbstbewußtseins (d. h. die Forderung, daß alles von mir Anzuerkennende sich vor meinem Bewußtsein als vernünftig ausweisen müsse), ihr Unrecht die Fassung dieser Subjectivität als nur erst endlicher, empirischer, egoistischer Subjectivität (d. h. die Forderung, daß mein zufälliges Wollen und Meinen die Entscheidung darüber habe, was vernünftig sei), ihr Recht ist, das Prinzip der Freiheit, der Selbstgewißheit aufgestellt, ihr Unrecht, das zufällige Wollen und Vorstellen des Individuums auf den Thron gesetzt zu haben. Das Prinzip der Freiheit und des Selbstbewußtseins nun zu seiner Wahrheit durchzuführen, mit denselben Mitteln der Reflexion, mit welchen die Sophisten nur zu zerstören gewußt hatten, eine wahrhafte Welt des objectiven Gedankens, einen an und fürsichseienden Inhalt zu gewinnen, an die Stelle der empirischen Subjectivität die absolute oder ideale Subjectivität, das objective Wollen und das vernünftige Denken zu setzen — war sofort die Aufgabe der nächsten Zukunft, die Sokrates über sich genommen und gelöst hat. Statt der empirischen Subjectivität die absolute oder ideale Subjectivität zum Prinzip machen, dieß heißt, die Erkenntniß aussprechen, daß der wahrhafte Maßstab aller Dinge nicht mein, dieser einzelnen Person, Meinen, Belieben und Wollen sei, daß es nicht auf mein oder irgend eines andern empirischen Subjects Belieben und Willkür ankomme, was wahr, recht, gut sein solle, sondern daß hierüber zwar allerdings mein Denken, aber mein Denken, das Vernünftige in mir, zu entscheiden habe: mein Denken, meine Vernunft ist aber nicht etwas mir speziell Angehöriges, sondern etwas allen vernünftigen Wesen Gemeinsames, etwas Allgemeines, und sofern ich mich als vernünftiges denkendes Wesen verhalte, ist meine Subjectivität eine allgemeine. Hat doch jeder Denkende das Bewußtsein, daß das, was er für Recht, Pflicht, gut, böse hält, nicht bloß ihm so vorkommt, sondern jedem Vernünftigen, daß folglich sein Denken den Charakter der Allgemeinheit, universale Geltung, mit einem Worte, Objectivität hat. Dieß also ist, im Gegensatze gegen die Sophistik, der Standpunkt des Sokrates, und deßhalb beginnt mit ihm die Philosophie des objectiven Gedankens. Was Sokrates den Sophisten gegenüber thun konnte, war dieß, zu bewirken, daß die Reflexion zu denselben Resultaten führte, wie sie bisher der reflexionslose Glaube oder Gehorsam mit sich gebracht hatte, und daß der denkende Mensch aus freiem Bewußtsein und eigener Ueberzeugung ebenso urtheilen und handeln lernte, wie es sonst Leben und Sitte dem gewöhnlichen Menschen unbewußt eingab. Daß allerdings der Mensch das Maaß aller Dinge sei, aber der Mensch als ein allgemeiner, denkender, vernünftiger — dieß ist der Grundgedanke der Sokratik, und die letztere ist vermöge dieses Grundgedankens das positive Complement des sophistischen Prinzips.

Mit Sokrates beginnt die zweite Periode der griechischen Philosophie. Sie verläuft in drei philosophischen Systemen, deren Urheber, auch persönlich im Verhältniß von Lehrern und Schülern stehend, drei aufeinanderfolgende Generationen darstellen — Sokrates, Plato, Aristoteles.

## §. 12. Sokrates.

1. Seine Persönlichkeit. In Sokrates tritt das neue philosophische Prinzip als persönliche Gesinnung auf. Sein Philosophiren ist ein durchaus individuelles Thun, man kann Leben und Lehre bei ihm nicht trennen. Eine ausführliche Darstellung seiner Philosophie ist daher wesentlich Biographie, und was Xenophon als bestimmte Doctrin des Sokrates berichtet, ist ebendeßwegen nur eine Abstraction der in zufälligem Gespräch sich ausdrückenden sokratischen Gesinnung. Als solche urbildliche Persönlichkeit hat namentlich Plato seinen Meister aufgefaßt; die Verklärung des historischen Sokrates ist das Motiv besonders seiner spätern und reifern Gespräche und unter diesen hinwiederum ist das Gastmahl die glänzendste Apotheose des in der Person des Sokrates incarnirten Eros, des zum Charakter gewordenen philosophischen Triebs.

Sokrates wurde im Jahr 469 v. Chr. geboren, als Sohn des Sophroniskus, eines Bildhauers, und der Phänarete, einer Hebamme. Von seinem Vater wurde er in seiner Jugend zur Bildhauerkunst angeleitet und er soll nicht ohne Geschicklichkeit in ihr gewesen sein: noch Pausanias sah auf der Akropolis drei Statuen bekleideter Grazien, die man als Werke des Sokrates bezeichnete. Im Uebrigen ist von seiner Bildungsgeschichte wenig bekannt. Zwar benützte er den Unterricht des Prodikus und des Musikers Damon, aber mit den eigentlichen Philosophen, die vor ihm oder gleichzeitig mit ihm blühten, steht er außer allem persönlichen Zusammenhang. Er ist Alles durch sich selbst geworden und ebendadurch ist er ein Hauptwendepunkt der alten Philosophie. Wenn ihn die Alten einen Schüler des Anaxagoras oder des Physikers Archelaos nennen, so ist das Eine erweislich falsch, das Zweite mindestens unwahrscheinlich. Andere Bildungsmittel, außer denen, die ihm seine Vaterstadt darbot, hat er auch nie gesucht. Mit Ausnahme einer Festreise und der Feldzüge, die er nach Potidäa, Delion und Amphipolis machte, hat er Athen niemals verlassen.

Wie früh Sokrates angefangen habe, sich der Jugendbildung zu widmen, können wir, da das Datum des delphischen Orakelspruchs (das ihn für den weisesten der Menschen erklärte) nicht bekannt ist, nur annähernd aus der Zeit der ersten Aufführung der aristophanischen Wolken, die im Jahr 423 stattfand, schließen. In den Ueberlieferungen der Sokratiker erscheint er fast durchgängig als alternder Mann oder als Greis. Seine Unterrichtsweise selbst war ganz zwanglos, conversatorisch, volksthümlich, vom Nächstliegenden und Unscheinbarsten ausgehend, die nöthigen Beispiele und Belege vom Alltäglichsten entlehnend (er spreche ja immer nur von Lasteseln, Schmieden, Schustern und Gerbern — warfen ihm seine Zeitgenossen vor), ganz das Gegentheil des Pedantismus und der prahlerischen Ostentation der Sophisten. So finden wir ihn auf dem Markte, in den Gymnasien und Werkstätten von früh bis spät beschäftigt, sich mit Jünglingen, jüngeren und älteren Männern über Lebenszweck und Lebensberuf zu unterhalten, sie des Nichtwissens zu überführen und den schlummernden Trieb zum Wissen in ihnen zu wecken. In jeder menschlichen Bestrebung, mochte sie auf das Gemeinwesen oder auf das Hauswesen und den Erwerb, auf Wissen oder Kunst gerichtet sein, wußte er, der Meister der geistigen Geburtshülfe, Anknüpfungspunkte für die Anregung wahrer Selbsterkenntniß und des sittlich religiösen Bewußtseins zu finden, so oft auch seine Versuche mißlangen und mit bitterem Hohn abgewiesen, mit Haß und Undank vergolten wurden. Aber von der klaren Ueberzeugung geleitet, daß eine gründliche Besserung des Staats von einer tüchtigen Erziehung der Jugend ausgehen müsse,

blieb er dem gewählten Lebensberufe bis ans Ende treu. Ganz Grieche in diesen Verhältnissen zum heranwachsenden Geschlecht, bezeichnet er sich selbst mit Vorliebe als den eifrigsten Erotiker, Grieche auch darin, daß bei ihm, gegenüber von diesen freien Freundschaftsverhältnissen, das Familienleben ganz zurück trat. Nirgends beweist er seiner Frau und seinen Kindern große Aufmerksamkeit; die berüchtigte, wenn auch vielfach übertriebene Bösartigkeit der Xantippe, läßt uns auch ein nicht ungestörtes Familienleben ahnen.

Als Mensch, als praktischer Weiser wird Sokrates von allen Berichterstattern in den leuchtendsten Farben geschildert. „Er war — sagt Xenophon von ihm — so fromm, daß er Nichts ohne den Rath der Götter that, so gerecht, daß er nie Jemand auch nur im Geringsten verletzte, so Herr seiner selbst, daß er nie das Angenehme statt des Guten wählte, so verständig, daß er in der Entscheidung über das Bessere und Schlechtere nie fehlging," kurz, er war „der beste und glückseligste Mann, den es geben konnte" (Xenoph. Denkw. I, 1, 11. IV, 8, 11.). Was jedoch seiner Person eine so anziehende Eigenthümlichkeit verleiht, ist die glückliche Mischung und harmonische Verknüpfung sämmtlicher Charakterzüge, die Vollendung einer schönen plastischen Natur. Am treffendsten charakterisirt ihn in dieser allseitigen Virtuosität, in dieser Kraft, die widersprechendsten und unvereinbarsten Eigenschaften zu einem harmonischen Bunde zu versöhnen, in der siegreichen Erhabenheit über menschliche Schwäche, mit einem Worte, als vollendetes Original die glänzende Lobrede des Alcibiades im platonischen Gastmahl. Aber auch in der nüchterneren Darstellung des Xenophon finden wir überall eine classische Gestalt, einen Mann voll der feinsten geselligen Bildung, voll attischer Urbanität, unendlich weit entfernt von aller finstern peinlichen Ascese, einen Mann ebenso tapfer auf dem Schlachtfeld, wie beim Trinkgelage, bei aller Besonnenheit und Selbstbeherrschung in der ungezwungensten Freiheit sich bewegend, ein vollendetes Bild der glücklichsten atheniscben Zeit, ohne die Säure, die Zerrissenheit und krampfhafte Zurückziehung der Spätern, ein frommes und ruhiges Musterbild echt-menschlicher Tugenden.

2. Sokrates und Aristophanes. Durch die ganze Art und Weise seiner Persönlichkeit scheint Sokrates frühe zu allgemeinem Rufe gelangt zu sein. Schon die Natur hatte ihn mit einem auffallenden Aeußern ausgestattet. Seine eingebogene aufgestülpte Nase, sein hervortretendes Auge, die kahle Platte, der dicke Bauch gaben seiner Gestalt frappante Aehnlichkeit mit den Silenen, eine Vergleichung, die in Xenophons Gastmahl mit munterem Spaß, in Plato's Symposion ebenso geistreich als tiefsinnig durchgeführt wird. Zu dieser Figur kam sein ärmlicher Aufzug, seine Unbeschuhtheit, die Haltung seines Körpers, das öftere Stehenbleiben und Herumwerfen der Augen. Nach allem diesem dürfen wir es schon an sich nicht befremdlich finden, daß die athenische Komödie sich einer so auffallenden Persönlichkeit bemächtigte. Bei Aristophanes kam aber noch ein eigenthümliches Moment hinzu. Aristophanes war der anhänglichste Bewunderer der guten alten Zeit, der begeistertste Lobredner altväterlicher Sitte und Verfassung. Wie es sein Hauptbestreben ist, seinem Volke die Sehnsucht nach dieser guten alten Zeit immer von Neuem zu wecken und zu schärfen, so gilt sein leidenschaftlicher Haß allen modernen Bestrebungen in Politik, Kunst und Philosophie, der wachsenden, Hand in Hand mit der entartenden Demokratie gehenden Aufklärerei. Daher sein erbitterter Spott gegen Kleon den Demagogen (in den Rittern), gegen Euripides den Rührspieldichter (in den Fröschen), gegen Sokrates den Sophisten (in den Wolken). Der Letztere, der Vertreter klügelnder, destructiver Philosophie, mußte

ihm ebenso verderblich erscheinen, als im Politischen die Partei der Bewegung, die alles Hergebrachte gewissenlos niedertrat. Und so ist es denn der Grundgedanke der Wolken, den Sokrates als Repräsentanten der Sophistik, einer nutzlosen, müßiggängerischen, jugendverderbenden, Zucht und Sitte untergrabenden Scheinweisheit der öffentlichen Verachtung preiszugeben. Man mag dabei die Motive des Aristophanes vom sittlichen Standpunkt aus entschuldbar finden, rechtfertigbar sind sie nicht; und seine Darstellung des Sokrates, in dessen Charakterbild alle charakteristischen Züge der Sophistik, auch die niederträchtigsten und häßlichsten, hineingewoben werden, doch so, daß die unzweideutigste Porträtähnlichkeit noch durchscheint, ist dadurch noch nicht gerechtfertigt, daß Sokrates allerdings mit den Sophisten die größte formelle Aehnlichkeit hatte: die Wolken können nur als ein beklagenswerthes Mißverständniß, als ein von verblendeter Leidenschaft eingegebenes Unrecht bezeichnet werden, und Hegel, wenn er eine Vertheidigung des aristophanischen Verfahrens versucht, vergißt, daß der Komiker carrikiren darf, aber ohne wissentlich zu offenbaren Verleumdungen seine Zuflucht zu nehmen. Ueberhaupt beruht die ganze politisch-sociale Tendenz des Aristophanes auf einem großen Mißverständnisse geschichtlicher Entwicklung. Die gute alte Zeit, wie er sie schildert, ist eine Fiction. Sowenig ein Erwachsener je wieder auf natürlichem Wege zum Kind werden kann, so wenig liegt es im Bereiche der Möglichkeit, die reflexionslose Sittlichkeit und die schlichte Naivetät der Kindheitsperiode eines Volks gewaltsam in eine Zeit zurückzuführen, in welcher die Reflexion alle Unmittelbarkeit, alle unbewußte sittliche Einfalt angefressen und aufgeleckt hat. Die Unmöglichkeit solcher Rückkehr beurkundet Aristophanes selbst, wenn er in toller Laune, mit cynischem Spott alle göttlichen und menschlichen Auctoritäten dem Gelächter preisgibt und damit, so ehrenwerth auch der patriotische Hintergrund seiner komischen Ausgelassenheit sein mag, den Beweis liefert, daß auch er nicht mehr auf dem Boden altväterlicher Sittlichkeit steht, daß auch er der Sohn seiner Zeit ist.

3. Die Verurtheilung des Sokrates. Der gleichen Verwechslung seiner Bestrebungen mit denen der Sophistik und der gleichen Tendenz, altväterliche Zucht und Sitte mit gewaltsamen Mitteln zurückzuführen, ist Sokrates vierundzwanzig Jahre später als Opfer gefallen. Nachdem er viele Jahre in seiner gewohnten Weise zu Athen gelebt und gewirkt, nachdem die Stürme des peloponnesischen Kriegs, die wechselvollsten politischen Geschicke über diese Stadt hingegangen waren, wurde er im siebenzigsten Jahre seines Alters durch Melitos, einen jungen Dichter, Anytos, einen Demagogen, und Lykon, einen Redner, drei in jeder Hinsicht unbedeutende Männer, jedoch wie es scheint ohne Motive persönlicher Feindschaft, vor Gericht gefordert und der Nichtanerkennung der Staatsgötter, der Einführung neuer Gottheiten, sowie der Jugendverführung angeklagt. Der Erfolg der Klage war seine Verurtheilung. Er trank, die Flucht aus dem Kerker verschmähend, nachdem ihn ein günstiger Zufall noch dreißig Tage mit seinen Schülern im Gefängnisse hatte zubringen lassen, den Schierlingsbecher, im Jahr 399 v. Chr.

Das erste Motiv seiner Anklage war, wie gesagt, seine Identification mit den Sophisten, der wirkliche Glaube, seine Lehre und seine Wirksamkeit trage jenen staatsgefährlichen Charakter, durch welchen die Sophistik bereits so viel Uebles gestiftet hatte. Alle drei Anklagepunkte, obwohl offenbar auf Mißverständnissen beruhend, deuten hierauf: sie sind auch genau die gleichen, durch welche Aristophanes in der Person des Sokrates den Sophisten zu kennzeichnen gesucht hatte. Jenes „Verführen der Jugend," jene Aufbringung einer neuen Sitte, einer

neumodischen Bildungs- und Erziehungsweise war es gerade, was man den Sophisten Schuld gab, wie denn auch einer der drei Ankläger, Anytos, in Plato's Menon als erbitterter Feind der Sophisten und ihrer Erziehungsweise auftritt. Ebenso die Leugnung der Volksgötter: schon vorher hatte Protagoras, der Gottesleugnung angeklagt, fliehen, hatte Prodikus, ein Opfer des gleichen Mißtrauens, den Schierlingsbecher trinken müssen. Selbst fünf Jahre nach Sokrates Tode glaubte der beim Prozeß selbst nicht anwesende Xenophon seine Denkwürdigkeiten zur Vertheidigung seines Lehrers schreiben zu müssen: so verbreitet und eingewurzelt war das Vorurtheil gegen ihn.

Dazu kam aber noch ein zweites, wahrscheinlich entscheidenderes Moment. Wie die Sophistik überhaupt ihrer Natur nach aristokratischer Natur war und Sokrates schon als vermeintlicher Sophist auch den Schein des Aristokraten hatte, so mußte er vermöge seiner ganzen Lebensweise der wiederhergestellten Demokratie als schlechter Bürger erscheinen. Er hatte sich nie mit Staatsangelegenheiten befaßt, nur einmal, als Vorsteher der Prytanen, einen öffentlichen Charakter bekleidet, war aber auch hier mit dem Willen des Volks und der Machthaber in Widerspruch gerathen (Plat. Apol. S. 32. Xenoph. Denkw. I, 1, 18.): zum erstenmal in seinem Leben betrat er die Rednerbühne in seinem siebenzigsten Jahre aus Veranlassung seiner eigenen Anklage (Plat. Ap. S. 17.) Seine ganze Art hat etwas Kosmopolitisches, wie er denn auch den Ausspruch gethan haben soll, er sei nicht Athener, nicht Hellene, sondern Weltbürger. Dazu kam, daß er bei jeder Veranlassung die athenische Demokratie, namentlich die demokratische Einrichtung der Wahl durchs Loos tadelte, dem spartanischen Staat vor dem athenischen entschieden den Vorzug gab und durch sein vertrautes Verhältniß zu den ehemaligen Häuptern der oligarchischen Partei das Mißtrauen der Demokraten rege machte (Xen. Denkw. I, 2, 9. ff.). Unter andern Männern oligarchischer, spartanerfreundlicher Gesinnung war namentlich Kritias, einer der Dreißig, sein Schüler gewesen, außerdem Alcibiades — zwei Männer, die dem athenischen Volk so viel Uebel bereitet hatten. Wenn wir nun vollends überliefert lesen, daß zwei seiner Ankläger angesehene Männer der demokratischen Partei, ferner, daß seine Richter Solche waren, die sich vor den Dreißig geflüchtet und später die oligarchische Herrschaft gestürzt hatten, so finden wir es um so erklärlicher, wie sie im vorliegenden Fall im Interesse des demokratischen Prinzips zu handeln glaubten, indem sie die Verurtheilung des Angeklagten aussprachen, da ja ohnehin Scheinbares genug gegen ihn vorgebracht werden konnte. Daß man so schnell und eilfertig verfuhr, kann nicht befremden bei einer Generation, die im peloponnesischen Krieg aufgewachsen war, und bei einem Volke, das heftige Entschlüsse ebenso schnell faßte als wieder bereute. Ja, wenn wir erwägen, daß Sokrates es verschmähte, zu den gewöhnlichen Mitteln und Formen peinlich Verklagter seine Zuflucht zu nehmen und dem Volke Mitleid durch Klage, und Beifall durch Schmeicheleien abzugewinnen, daß er im stolzen Bewußtsein seiner Unschuld den Richtern trotzte, so müssen wir uns umgekehrt eher darüber wundern, daß seine Verurtheilung nur mit einer Mehrheit von 3—6 Stimmen durchgeführt wurde. Und selbst jetzt noch hätte er der Todesstrafe entgehen können, wenn er in der Abschätzung seiner Strafe sich unter den Spruch des souveränen Volks hätte beugen wollen; als er es aber verschmähte, sich abzuschätzen (d. h. der vom Kläger beantragten Strafe gegenüber eine andere Strafe, also im vorliegenden Falle z. B. eine Geldstrafe, vorzuschlagen), weil dieß heißen würde, sich für schuldig erkennen, so mußte dieser Trotz des Verurtheilten die reizbaren Athener natürlich so sehr empören, daß es ganz erklärlich ist, wie achtzig von den Richtern, die vorher für seine

Unschuld gestimmt hatten, jetzt für seinen Tod stimmen mochten. So hatte die Anklage, die vielleicht nur darauf berechnet war, den aristokratischen Philosophen zu demüthigen, ihn zur Anerkennung der Competenz und Majestät des Volks zu nöthigen, den beklagenswerthesten, später von den Athenern selbst bereuten Ausgang.

Hegels Ansicht vom Schicksal des Sokrates, wenn er in demselben eine tragische Collision gleichberechtigter Mächte, die Tragödie Athens erblickt und Schuld und Unschuld auf beiden Seiten gleich vertheilt sieht, ist historisch undurchführbar, da weder Sokrates ausschließlich nur als Vertreter des modernen Geistes, des Prinzips der Freiheit, der Subjectivität, der Innerlichkeit, noch seine Richter als Vertreter altattischer reflexionsloser Sittlichkeit betrachtet werden dürfen: das Erstere nicht, da Sokrates, wenn auch sein Prinzip mit dem Wesen altgriechischer Sittlichkeit unvereinbar war, doch soweit auf dem Boden des Hergebrachten stand, daß die gegen ihn vorgebrachten Anklagen *in dieser Fassung* falsch und grundlos waren; das Letztere nicht, da zu jener Zeit, nach dem peloponnesischem Krieg, die alte Sitte und Frömmigkeit längst im gesammtem Volke angefressen und der modernen Bildung gewichen war und das Prozeßverfahren gegen Sokrates vielmehr als Versuch anzusehen ist, zugleich mit der alten Verfassung auch die untergegangene alte Sitte und Sinnesart gewaltsam zu *restauriren*. Die Schuld ist somit nicht gleichmäßig auf beide Seiten vertheilt und es wird dabei bleiben müssen, daß Sokrates als Opfer eines Mißverständnisses, einer unberechtigten Reaction gefallen ist.

4. *Das Dämonium des Sokrates*. Wie wenig Sokrates geradezu als Neuerer in Zucht und Sitte angesehen werden darf, beweisen die vielfach überlieferten und gewiß nicht bloß aus bloßer Accommodation des Philosophen erklärlichen Züge alterthümlicher Religiosität, die ihn aufs Bestimmteste von den Sophisten unterscheiden. Er empfiehlt die Mantik, glaubt an Traumerscheinungen, opfert fleißig, spricht von den Göttern, ihrer Allwissenheit, Allgegenwart, Güte und Selbstgenügsamkeit immer mit der größten Ehrfurcht und gibt am Schluß seiner Vertheidigungsrede die feierlichste Versicherung seines Glaubens an ihre Existenz. Mit dieser seiner Anschließung an die Volksreligion hängt es zusammen, daß selbst sein neues, in seiner Consequenz aller äußern Auctorität feindliches Prinzip doch bei ihm hinwiederum die Naturform des Volksglaubens, des Glaubens an ein dämonisches Zeichen annahm. Diese Eingebungen des Dämoniums sind ein Wissen, das zugleich mit Bewußtlosigkeit verbunden ist: sie stehen in der Mitte zwischen dem äußerlichen der griechischen Orakel und dem rein innerlichen des Geistes. Daß sich Sokrates ein besonderes Subject, einen persönlichen Dämon oder Genius darunter vorgestellt hat, ist durchaus unwahrscheinlich: ebensowenig aber darf dieses dämonische Zeichen oder innere Orakel, dessen Stimme Sokrates zu hören vorgab, nach moderner Weise nur als Personification des Gewissens oder des praktischen Instinkts oder selbst des individuellen Taktes angesehen werden. Schon der erste Artikel der Anklageformel, der sich offenbar eben hierauf bezieht, beweist, daß Sokrates nicht bloß metaphorisch von dieser innern Stimme, der er selbst Prophezeihungen zu verdanken vorgab, gesprochen hat. Und nicht zunächst bei höheren Fragen von entscheidender Wichtigkeit hatte Sokrates solche innere Eingebungen, sondern vielmehr vorzugsweise im Gebiete des Zufalls und der Willkür, z. B. wenn und ob seine Freunde reisen sollen. Psychologisch läßt sich das sokratische Dämonium nicht mehr ganz aufhellen: es mag etwas von magnetischen Zuständen dabei gewesen sein. Manche andere ekstatische oder kataleptische Zustände, die

im platonischen Gastmahl von Sokrates überliefert werden, mögen damit zusammenhängen.

5. Die Quellen der sokratischen Philosophie. Bekannt ist der alte Streit darüber, ob Xenophon oder ob Plato das historisch treuere und erschöpfendere Bild von Sokrates entworfen habe und welcher von Beiden als Quelle der sokratischen Philosophie zu betrachten sei. Diese Frage entscheidet sich mehr und mehr zu Gunsten Xenophons. Zwar hat man in älterer und neuerer Zeit sich vielfach bemüht, Xenophons Denkwürdigkeiten als seichte und unzulängliche Quelle zu verdächtigen, weil ihr schlichter und nichts weniger als speculativer Inhalt für eine solche Umwälzung im Reiche des Geistes, wie sie Sokrates beigelegt wird, für den Glanz, der seinen Namen in der Geschichte umgibt, für die Rolle, die ihm Plato überträgt, keine genügenden Motive darzubieten schien, weil zudem die xenophontischen Denkwürdigkeiten zunächst einen apologetischen Zweck haben und ihre Vertheidigung nicht sowohl dem Philosophen als dem Menschen gilt, weil man endlich von ihnen den Eindruck zu haben glaubte, als ob sie Philosophisches in den unphilosophischen Styl des gemeinen Verstandes übergetragen hätten. Man unterschied also einen exoterischen und einen esoterischen Sokrates, jenen aus Xenophon, diesen aus Plato schöpfend. Allein die Bevorzugung Plato's vor Xenophon hat erstens kein geschichtliches Recht für sich, sofern Xenophon Geschichtschreiber sein will und mit dem Anspruch auf geschichtliche Glaubwürdigkeit auftritt, Plato dagegen nur an wenigen Stellen sich ausdrücklich für einen historischen Berichterstatter gibt, keineswegs aber alles Uebrige, was er dem Sokrates in den Mund legt, als authentische Aeußerung und Rede desselben angesehen wissen will, also kein geschichtliches Recht vorhanden ist, Platonisches beliebig für Sokratisches anzusehen. Zweitens beruht die Zurücksetzung Xenophons größtentheils auf der falschen Vorstellung, als ob Sokrates eine Philosophie, d. h. eine spekulative gehabt hätte, auf einer unhistorischen Verkennung der Schranken, durch welche der philosophische Charakter des Sokrates noch bedingt und gehemmt ist. Eben eine sokratische Lehre gab es nicht, sondern nur ein sokratisches Leben: und eben hieraus erklären sich auch die disparaten philosophischen Richtungen seiner Schüler.

6. Allgemeiner Charakter des sokratischen Philosophirens. Das Philosophiren des Sokrates ist durch seinen Gegensatz theils zur vorangehenden Philosophie, theils zur Sophistik bedingt und bestimmt.

Die vorsokratische Philosophie war in ihrem wesentlichen Charakter Naturforschung gewesen: mit Sokrates wendet sich der Geist zum erstenmal auf sich selbst, auf sein eigenes Wesen, aber er thut dieß in der unmittelbarsten Weise, indem er sich als handelnden, als sittlichen Geist faßt. Das positive Philosophiren des Sokrates ist ausschließlich ethischer Natur, ausschließlich Untersuchung über die Tugend, so ausschließlich und einseitig, daß es sich sogar, wie es immer in ähnlicher Weise beim Auftreten eines Prinzips zu gehen pflegt, als Verachtung des bisherigen Strebens, der Naturphilosophie und Mathematik, aussprach. Alles unter den Gesichtspunkt unmittelbarer sittlicher Förderung stellend, fand Sokrates in der „vernunftlosen“ Natur so wenig ein würdiges Object des Studiums, daß er sie vielmehr gemein-teleologisch nur als äußerliches Mittel für äußerliche Zwecke aufzufassen wußte: ja er geht sogar, wie er in Plato's Phädrus sagt, nicht spazieren, da man von Bäumen und Gegenden Nichts lernen könne. Als einzige menschenwürdige Aufgabe, als der Ausgangspunkt alles Philosophirens erschien ihm die Selbsterkenntniß, das delphische *γνῶθι σαυτόν*! alles andere Wissen erklärte er für so geringfügig und werthlos,

daß er sich seines Nichtwissens geflissentlich rühmte und nur darin an Weisheit die übrigen Menschen zu übertreffen erklärte, daß er seiner eigenen Unwissenheit sich bewußt sei (Plat. Ap. S. 21. 23.).

Die andere Seite des sokratischen Philosophirens ist sein Gegensatz gegen die Zeitphilosophie. Seine wohlverstandene Aufgabe konnte hier nur die sein, auf Einen Boden mit der Sophistik sich stellend sie durch sich selbst, durch ihr eigenes Prinzip zu überwinden. Daß Sokrates den allgemeinen Standpunkt der Sophistik, selbst manche Züge ihrer äußern Erscheinung (sokratische Ironie) theilte, ist oben bemerkt worden; viele seiner Behauptungen, namentlich die Sätze, daß Niemand wissentlich Unrecht thue, und wenn Jemand wissentlich lügen oder sonst Unrecht thun sollte, so würde er besser sein, als der, welcher dieß ohne sein Wissen thue, — tragen auf den ersten Anblick ein ganz sophistisches Gepräge: der höhere Grundgedanke der Sophistik, daß alles sittliche Handeln ein bewußtes Thun sein müsse, ist auch der seinige. Aber während es die Sophisten zu ihrer Aufgabe machten, durch die subjective Reflexion alle festen Bestimmungen zu verwirren und aufzulösen, alle objectiven Maßstäbe unmöglich zu machen, hat Sokrates das Denken als die Thätigkeit des Allgemeinen, den freien, objectiven Gedanken als das Maaß aller Dinge erkannt und somit die sittlichen Pflichten und alles sittliche Thun statt auf das Meinen und Belieben des Einzelnen, vielmehr auf das richtige Wissen, das Wesen des Geistes, zurückgeführt. Die Idee des Wissens ist es, von welcher geleitet er durch das Denken ein Anundfürsichseiendes, Festes, von der Willkür des Subjects Unabhängiges, eine begriffliche Objectivität zu gewinnen, unbedingte sittliche Weltbestimmungen festzustellen suchte. Hegel drückt dieß auch so aus, Sokrates habe an die Stelle der Sittlichkeit die Moralität gesetzt. Hegel unterscheidet nämlich die Moralität als das Bewußte, auf Reflexion und sittlichen Prinzipien beruhende Rechthandeln, von der Sittlichkeit als der unbefangenen, halb unbewußten, auf Befolgung der herrschenden Sitte beruhenden Tugend. — Zur logischen Voraussetzung hatte dieses ethische Bestreben des Sokrates die Feststellung der Begriffe, die Methode der Begriffsbildung. Das „Was" eines jeden Dings aufzusuchen, erzählt Xenophon (Denkw. IV, 6, 1.), sei Sokrates ununterbrochen bemüht gewesen, und Aristoteles sagt ausdrücklich (Metaph. XII, 4.), zweierlei Verdienste müsse man dem Sokrates zuschreiben, die Methode der Induction und die begriffsmäßigen Definitionen, was beides die Grundlage der Wissenschaft bilden. Wie beides mit dem Prinzip des Sokrates zusammenhängt, werden wir sogleich sehen.

7. Die sokratische Methode. Bei der sokratischen Methode muß im Gegensatz gegen das, was man heutiges Tags Methode nennt, festgehalten werden, daß sie dem Sokrates nicht als solche, in ihrer Abstraction von jedem concreten Inhalt, zu Bewußtsein kam, sondern mit der Art und Weise seines Philosophirens, das nicht auf Mittheilung eines Systems, sondern auf Bildung des Subjects zu philosophischem Denken und Leben abzweckte, unmittelbar verwachsen war. Sie ist nur subjective Technik seines pädagogischen Verfahrens, die eigenthümliche Manier seines philosophischen Umgangslebens.

Die sokratische Methode hat eine doppelte Seite, eine negative und eine positive. Die negative ist die bekannte sokratische Ironie. Indem sich der Philosoph unwissend stellt und sich scheinbar von denen, mit denen er sich unterredet, belehren lassen will, verwirrt er vielmehr das vermeintliche Wissen der Andern durch fortgesetztes Ausfragen, durch die unerwarteten Consequenzen, die sich herausstellen, und die Widersprüche, in die sich die Unterredenden verwickeln. In der Verlegenheit, in welche das unterredende Subject versetzt wird, indem

es einsieht, daß es Dasjenige nicht weiß, was es zu wissen vermeinte, vollzieht das vermeintliche Wissen seinen eigenen Vernichtungsproceß an sich selbst: das vorgeblich wissende Subject wird mißtrauisch gegen seine Voraussetzungen, seine festgewordenen Vorstellungen; „was wir wußten, hat sich widerlegt" — ist der Refrain der meisten solcher Unterredungen.

So wäre jedoch das Resultat der sokratischen Methode nur die Erkenntniß des Subjects, daß es Nichts wisse, wie denn ein großer Theil der xenophontischen und platonischen Dialogen ostensibel bei diesem negativen Resultate stehen bleibt. Aber es kommt noch ein anderes Moment hinzu, wodurch die Ironie den Schein des Negativen verliert.

Die positive Seite der sokratischen Methode ist die Mäeutik (Hebammenkunst). Sokrates verglich sich selbst mit seiner Mutter Phänarete, einer Hebamme, weil er selbst zwar nicht mehr im Stande sei, Gedanken zu gebären, wohl aber Andern zum Gebären zu verhelfen und die hohlen Gedankengeburten von den gehaltreichen zu unterscheiden (Plat. Theät. S. 149). Näher bethätigte sich diese Hebammenkunst dadurch, daß der Philosoph aus Demjenigen, mit welchem er sich unterredete, durch unablässiges Ausfragen, durch fragende Zergliederung seiner Vorstellungen einen neuen, ihm vorher selbst unbewußten Gedanken hervorzulocken, ihm zu einer neuen Gedankengeburt zu verhelfen wußte. Ein Hauptmittel hiezu war die Methode der Induction oder die Hinüberleitung der Vorstellung zum Begriff. Indem nämlich der Philosoph vom einzelnen concreten Fall ausging, dabei an die gewöhnlichsten Vorstellungen anknüpfte, die alltäglichsten und trivialsten Erscheinungen zu Hülfe nahm, wußte er, das Einzelne unter sich vergleichend und so das Zufällige und Accidentelle vom Wesentlichen absondernd, eine allgemeine Wahrheit, eine allgemeine Bestimmung zum Bewußtsein zu bringen, Begriffe zu bilden. Um z. B. den Begriff der Gerechtigkeit, der Tapferkeit zu finden, wurde von verschiedenen einzelnen Beispielen der Gerechtigkeit, der Tapferkeit ausgegangen und aus ihnen das allgemeine Wesen, der Begriff dieser Tugenden abgezogen. Man sieht hieraus, auf was die sokratische Induction hinsteuerte: auf die begriffsmäßige Definition. Ich definire einen Begriff, wenn ich sein Was, sein Wesen, seinen Inhalt entwickle. Ich definire den Begriff der Gerechtigkeit, wenn ich das Gemeinsame, die logische Einheit seiner verschiedenen Erscheinungsweisen aufstelle. Eben hierauf nun ging Sokrates aus. „Das Wesen der Tugend zu erforschen" — sagt eine aristotelische Schrift (Eth. I., 5.) — hielt Sokrates für die Aufgabe der Philosophie und deßwegen untersuchte er, was die Gerechtigkeit sei und was die Tapferkeit (d. h. er untersuchte das Wesen, den Begriff der Gerechtigkeit), denn alle Tugend hielt er für ein Wissen." In welchem Zusammenhang diese seine Methode der Definitionen oder der Begriffsbildungen mit seinen praktischen Bestrebungen stand, ist hieraus leicht zu erkennen. Nur deßhalb ging er auf den Begriff jeder einzelnen Tugend, z. B. der Gerechtigkeit, zurück, weil er überzeugt war, daß das Wissen um diesen Begriff, daß eine klare Erkenntniß desselben auch für jeden einzelnen Fall, für jedes einzelne sittliche Verhältniß der sicherste Wegweiser sei. Alles sittliche Handeln, glaubte er, müsse als ein Bewußtes vom Begriff ausgehen.

Man kann hiernach die sokratische Methode bezeichnen als die Virtuosität, aus einer gewissen Summe gegebener gleichartiger Einzelerscheinungen auf dem Wege der Induction das ihnen zu Grunde liegende Allgemeine, ihre logische Einheit zu finden. Zur Voraussetzung hat diese Methode die Anerkenntniß, daß das Wesen der Gegenstände im Denken erfaßt worden, daß der Begriff das wahre Sein der Dinge sei. Man sieht hieraus, wie die platonische Ideenlehre nur die Objectivirung dieser Methode ist, die bei Sokrates selbst freilich

nur erst als subjective Fertigkeit erscheint. Die platonischen Ideen sind die sokratischen Allgemeinbegriffe, als reelle Einzelwesen gesetzt. Treffend bestimmt daher Aristoteles (Metaph. XIII., 4.) das Verhältniß der sokratischen Methode und der platonischen Ideenlehre mit den Worten: „Sokrates setzte die allgemeinen Begriffe nicht als getrennte Einzelsubstanzen, wohl aber Plato, der dieselben sofort Ideen nannte."

8. Die sokratische Lehre von der Tugend. Der einzig positive Lehrsatz, der von Sokrates überliefert ist, ist der, daß die Tugend ein Wissen, — daß folglich Nichts gut sei, was ohne Einsicht geschehe, Nichts böse, was mit Einsicht, oder was dasselbe ist, daß Niemand freiwillig böse, daß die Schlechten wider ihren Willen schlecht seien, ja daß, wer wissentlich Unrecht thue, besser sei, als wer unwissend, weil nämlich im letztern Fall mit dem wahren Wissen die Sittlichkeit überhaupt fehle, im erstern, wenn er überhaupt möglich wäre, dieselbe nur vorübergehend verletzt würde. Sokrates hatte keinen Begriff davon, wie Jemand das Gute wissen könne, ohne es auch sofort zu vollbringen: es war ihm ein logischer Widerspruch, daß der Mensch, der doch sein Wohlbefinden suche, es zugleich wissentlich verschmähen sollte. Darum folgte ihm aus der Erkenntniß des Guten die gute Handlung so nothwendig, wie aus den Prämissen die logische Consequenz.

Der Satz, daß die Tugend ein Wissen sei, hat zur logischen Consequenz die Einheit der Tugend, zur praktischen ihre Lehrbarkeit. Mit diesen drei Sätzen, in welchen alles Dasjenige befaßt ist, was man sokratische Philosophie nennen kann, hat Sokrates zu einer wissenschaftlichen Behandlung der Sittenlehre, die erst von ihm an zu datiren ist, den ersten Grundstein gelegt. Aber auch nur den Grundstein. Denn er hat theils keine Ausführung seines Prinzips ins Einzelne, keine Aufstellung einer concreten Sittenlehre versucht, sondern nur nach alterthümlicher Weise auf die Gesetze des Staats und die ungeschriebenen Gesetze der allgemeinen menschlichen Ordnung verwiesen, theils hat er sich nicht selten zur Begründung seiner ethischen Sätze auch utilistischer und eudämonistischer Motivirungen, d. h. der Hinweisung auf die äußeren Vortheile und nützlichen Folgen der Tugend bedient und dadurch die Reinheit seiner ethischen Gesichtspunkte getrübt.

## §. 13. Die unvollkommenen Sokratiker.

1. Ihr Verhältniß zur Sokratik. Der Tod des Sokrates war die Verklärung des sokratischen Lebens zu einem urbildlichen Allgemeinen, welches in mannigfaltigen Richtungen als begeisterndes Prinzip fortwirkte. Eben diese Auffassung des Sokrates als eines urbildlichen Typus ist nun auch der gemeinsame Charakter der unmittelbaren sokratischen Schulen. Daß ein universeller, an sich selbst wahrer Zweck den Menschen bestimmen müsse, dieser Grundgedanke ist von Sokrates auf sie übergegangen, aber da zur nähern Beantwortung der Frage, worin dieser Zweck bestehe, nicht ebenfalls eine durchgeführte, systematische sokratische Lehre, sondern nur das abgeschlossene, so vielseitige sokratische Leben vorlag, so mußte nun Alles auf die subjective Auffassung der Persönlichkeit des Sokrates ankommen und wir müssen es schon im Voraus natürlich finden, daß sich diese in Verschiedenen verschieden reflectirte. Sokrates hatte zahlreiche Schüler, aber keine Schule. Drei solcher Reflexe oder Bilder sokratischer Gesinnung sind es, die vorzugsweise historisch geworden sind, die Richtung des Antisthenes oder die cynische, diejenige des Aristipp oder die cyrenaische, diejenige des Euclides oder die megarische — drei Auffassungs-

weisen, von denen zwar jede ein wahres Moment des sokratischen Characters enthält, die aber sämmtlich, was sich beim Meister zu harmonischer Einheit durchdrang, auseinanderreißen und isolirte Elemente der Gesinnung als deren wahres Wesen aussprechen. Sie sind darum sämmtlich einseitig und geben von Sokrates ein falsches Bild; aber zum Theil nicht blos durch ihre Schuld: sie zeugen vielmehr auch ihrerseits, indem Aristipp erkenntnißtheoretisch auf Protagoras, Euclides metaphysisch auf die Eleaten zurückzugehen genöthigt war, für den unausgebildeten, unmethodischen, subjectiven Character des sokratischen Philosophirens und offenbaren in ihren Mängeln und Einseitigkeiten zum Theil nur ursprüngliche Mängel und Schwächen, die der Lehre des Meisters anhaften.

2. **Antisthenes und die Cyniker.** Dem Meister am nächsten, als strenger buchstäblicher Anhänger seiner Lehre und als eifriger, freilich grober, oft carrikirender Nachahmer seiner Weise steht Antisthenes. Antisthenes, früher Schüler des Gorgias und selbst Lehrer der Sophistik, hatte sich wahrscheinlich im vorgerückten Lebensalter, dann aber auch als unzertrennlichster Begleiter dem Sokrates angeschlossen und stiftete nach dessen Tode eine Schule im Kynosarges, einem für nicht ebenbürtige Athener, wie er war, bestimmten Gymnasium, woher (nach Andern von ihrer Lebensweise) seine Schüler und Anhänger später den Namen Cyniker erhielten. Die Lehre des Antisthenes ist nur ein abstracter Ausdruck für das sokratische Tugendideal. Wie Sokrates, faßte auch er die Tugend als letzten Endzweck des Menschen, näher als Einsicht oder Wissenschaft, und darum als lehrbar und einig; aber das Tugendideal, wie er es in der Person des Sokrates ausgeprägt sieht, besteht ihm nur in der Bedürfnißlosigkeit (auch in seinem Aeußern ahmte er durch Stock und Tasche den Bettler nach), mithin in der Hintansetzung aller sonstiger geistigen Interessen: die Tugend ist ihm nur auf die Vermeidung des Bösen gerichtet, bedarf daher nicht dialectischer Beweisführung, sondern nur sokratischer Stärke: der Weise ist nach ihm sich selbst genug, von Allem unabhängig, gleichgültig gegen Ehe, Familie und staatliches Gemeinleben (ein ganz unantiker Zug), ohnehin gegen Reichthum, Ehre und Genuß. In diesem mehr negativen als positiven Ideale des Antisthenes vermissen wir ganz die schöne Humanität und allseitige Empfänglichkeit des Meisters, noch mehr eine Ausbildung der fruchtbaren dialectischen Elemente, welche das sokratische Philosophiren enthielt. In entschiedenere Geringschätzung alles Wissens, in noch größere Verachtung aller öffentlich geltenden Sitte ging der spätere Cynismus über, ein manchmal widerwärtiges und schamloses Zerrbild des sokratischen Geistes. So namentlich jener Schüler des Antisthenes, der allein bei ihm blieb, während der Meister die übrigen fortjagte, **Diogenes von Sinope.** In der Hochstellung der Tugend und Philosophie bewahrten diese Cyniker, die man treffend die Capuziner der griechischen Welt genannt hat, eine Erinnerung der ursprünglichen Sokratik, aber sie suchten die Tugend „auf dem kürzesten Wege," im naturgemäßen Leben, wie sie sich ausdrückten, d. h. in der Zurückziehung auf sich selbst, in der Erlangung völliger Unabhängigkeit und Bedürfnißlosigkeit, in der Verzichtung auf Kunst und Wissenschaft, wie überhaupt auf alle bestimmten Zwecke. Der Weise, sagten sie, sei aller Bedürfnisse und Begierden mächtig, ohne Fehl, von den Fesseln der bürgerlichen Gesetze und der Sitte frei, den seligen Göttern ebenbürtig. Ein leichtes Leben, meinte Diogenes, sei dem auf das Nöthige sich beschränkenden Menschen von den Göttern beschieden und diese wahre Philosophie sei Jedem durch Ausdauer und die Kraft der Entsagung erreichbar. — Philosophie und philosophisches Interesse hört bei dieser Bettlerphilosophie auf: was man von Diogenes hat, sind Anecdoten und Sarkasmen.

Man sieht, wie die Ethik der cynischen Schule in durchaus negativen und abwehrenden Aussagen sich verliert, — die consequente Folge davon, daß der ursprüngliche sokratische Tugendbegriff eines concreten positiven Inhalts und einer gegliederten Durchführung ermangelte. Der Cynismus ist die negative Seite der Sokratik.

3. Aristipp und die Cyrenaiker. Aristipp aus Cyrene, bis zum Tode des Sokrates seinen Anhängern zugerechnet, dagegen von Aristoteles als Sophist bezeichnet — das Letztere wohl, weil er Geld für seinen Unterricht nahm — erscheint schon bei Xenophon als ein der Lust ergebener Mann. Bekannt war im Alterthum seine Lebensgewandtheit, mit der er sich in alle Verhältnisse schicken, seine Menschenkenntniß, mit der er unter allen Umständen sich die Genüsse des Wohllebens und des Luxus zu verschaffen wußte. In seinem Umgang mit Hetären und Tyrannen, von Regierungsgeschäften entfernt, um nicht abhängig zu werden, meist in der Fremde, um sich jedem bindenden Verhältnisse entziehen zu können, suchte er den Grundsatz durchzuführen, die Verhältnisse sich, nicht sich den Verhältnissen unterzuordnen. So wenig nun eines solchen Mannes Art zum Namen eines Sokratikers zu passen scheint, so hat er doch zwei nicht zu übersehende Berührungspunkte mit seinem Meister. Sokrates hatte Tugend **und** Glückseligkeit in coordinirter Weise als höchsten menschlichen Zweck ausgesprochen, d. h., er hatte die Idee des sittlichen Handelns zwar auf's Entschiedenste geltend gemacht, aber weil er sie nur in unentwickelter abstrakter Form aufgestellt, im concreten Fall die Verbindlichkeit des Sittengesetzes doch wieder nur eudämonistisch, mittelst der Reflexion auf die Vortheile der Sittlichkeit zu begründen gewußt. Diese Seite nun hat Aristipp für sich festgehalten und zum Prinzip erhoben, indem er die Lust als letzten Lebenszweck, als höchstes Gut aussprach. Nun ist freilich diese Lust, wie Aristipp sie faßt, nur die einzelne, gegenwärtige, körperliche Lustempfindung, nicht die Glückseligkeit als ein das ganze Leben umfassender Zustand, nicht ein System der Lüste; auch fallen nach ihm bei diesen Lustempfindungen die sittlichen Werthbestimmungen ganz weg. Aber indem Aristipp als Mittel zur Erreichung und Bewahrung des Genusses die Einsicht, die Selbstbeherrschung und Mäßigung, überhaupt die Geistesbildung empfiehlt, also zur Beurtheilung des wahren Vergnügens einen gebildeten Geist verlangt, so zeigt er auch hierin, daß der sokratische Geist noch nicht völlig in ihm erloschen war und daß er den Namen eines Pseudosokratikers, den ihm Schleiermacher gibt, nicht ohne Weiteres verdient.

Die übrigen Männer der cyrenaischen Schule, Hegesias, Theodorus, Anniкeris, können hier nur genannt werden. Die weitere Entwicklung der Schule dreht sich ganz um die nähere Bestimmung der anzustrebenden Lust, d. h. um die Frage, ob sie als Moment (momentane Lustempfindung) oder als dauernder, das ganze Leben umfassender Zustand, ob sie als geistige oder als körperliche, als idiopathische oder sympathische (letzterer Art sind alle diejenigen Lustempfindungen, die der Mensch als geselliges Wesen hat, z. B. Familienliebe, Freundschaft, Vaterlandsliebe), als positive oder als negative (d. h. als bloße Schmerzlosigkeit) zu fassen sei.

4. Euclides und die Megariker. Die Verbindung des Dialectischen und Ethischen ist der Charakter der sämmtlichen unvollkommenen sokratischen Schulen: der Unterschied ist nur der, daß bei den Einen die Ethik im Dienste der Dialectik, bei den Andern die Dialectik im Dienste der Ethik steht. Das Erstere gilt namentlich von der megarischen Schule, deren wesentliche Eigenthümlichkeit schon von den Alten als Combination des sokratischen und eleatischen Prinzips bezeichnet worden ist. Die Idee des Guten ist auf der ethischen Seite

dasselbe, was die Idee des Seins auf der physischen: es war also nur eine Anwendung der eleatischen Ansicht und Methode auf die Ethik, wenn Euclid das Gute als das Eine, Sichselbstgleiche, als das reine Sein, und das Nichtgute als das Nichtseiende aussprach.

Die weiteren Nachrichten über Euclides sind dürftig und können hier nicht näher verfolgt werden. Die megarische Schule pflanzte sich unter verschiedenen Führern noch länger fort, aber ohne lebendige Kraft und ohne selbstständiges Ferment organischer Entwicklung. Wie der Hedonismus (die Lustlehre der Cyrenaiker) den Uebergang zur Lehre Epikurs, der Cynismus den Uebergang zur Stoa, so bildet die spätere megarische Eristik den Uebergang zur Scepsis. Immer ausschließlicher auf die Ausbildung der formal logischen Argumentationsweise sich beschränkend, verlor sie den sittlichen Gedanken des Sokrates ganz aus dem Auge. Ihre Trug- und Fangschlüsse, großentheils nur Wort- und Witzspiele, waren im Alterthum bekannt und vielbesprochen.

5. Plato als der vollendete Sokratiker. Die bisherigen Versuche, auf den Grundpfeilern der sokratischen Lehre fortzubauen, hatten, von Anfang an ohne gedeihlichen Lebenskeim, unfruchtbar und resultatlos geendet. Den ganzen Sokrates hat nur Einer seiner Schüler, Plato, gefaßt und dargestellt. Von der sokratischen Idee des Wissens ausgehend hat er die bei'm Meister, wie bei den vorangegangenen Philosophen überhaupt zerstreuten Elemente und Strahlen der Wahrheit in einen Brennpunkt gesammelt und die Philosophie zur Totalität, zum System ausgebildet. Daß der Begriff das wahrhafte Sein, das allein Wirkliche sei, diesen Satz hat Sokrates nur als Prinzip, er hat die begriffliche Erkenntniß nur als Forderung ausgesprochen, aber nicht weiter entwickelt: sein Philosophiren ist noch kein System, sondern nur erst Trieb philosophischer Begriffsentwicklung und philosophische Methode: zur systematischen Darstellung und Entwicklung der an sich wahren Begriffe, der Ideenwelt, ist erst Plato fortgegangen.

Das platonische System ist der objectiv gewordene Sokrates, die Verschmelzung und Versöhnung der bisherigen Philosophie.

## §. 14. Plato.

1. Plato's Leben. a. Seine Jugend. Plato, Sohn des Aristo, aus edlem attischen Geschlechte, wurde im Jahre 429 v. Chr. geboren. Es war das Todesjahr des Perikles, das zweite für Athen so unheilvolle Jahr des peloponnesischen Kriegs. Im Mittelpunkt der griechischen Cultur und Industrie geboren, der Sohn eines alten und edlen Geschlechts, erhielt er eine dem entsprechende Erziehung, wenn uns gleich, außer den bedeutungslosen Namen seiner Lehrer, keine nähere Kunde über seine früheste Bildungsgeschichte geblieben ist. Daß der heranwachsende Jüngling statt der politischen Laufbahn die Zurückgezogenheit des philosophischen Lebens wählte, kann befremdlich scheinen, da er zum Ersten mannigfaltige Aufforderungen haben mochte: Kritias, einer der Dreißig, war der Vetter seiner Mutter, und Charmides, der später unter den oligarchischen Gewaltherrschern Athens am nämlichen Tage mit Kritias gegen Thrasybul seinen Tod fand, sein Oheim. Nichtsdestoweniger trat er nicht ein einzigesmal als Redner öffentlich in der Volksversammlung auf. Im Angesicht der beginnenden Entartung und um sich greifenden politischen Fäulniß seines Vaterlandes, zu stolz, um sich buhlerisch um die Gunst des vielköpfigen Demos zu bewerben, überhaupt dem Dorismus mehr zugethan, als der Demokratie und besonders der Praxis des atheniscben Staatslebens, zog er es vor, die Wissen-

schaft zu seiner Lebensaufgabe zu machen, statt als Patriot mit unvermeidlichem Mißgeschick vergeblich kämpfend Märtyrer seiner politischen Ueberzeugungen zu werden. Er hielt den atheniſchen Staat für verloren und wollte seinem unvermeidlichen Untergang nicht noch ein nutzloses Opfer bringen. b. Seine Lehrjahre. Als zwanzigjähriger Jüngling kam Plato zu Sokrates, in dessen Umgang er acht Jahre verlebte. Außer einigen unglaubwürdigen Anecdoten ist nichts Näheres daraus bekannt. In Xenophons Denkwürdigkeiten (III, 6.) wird Plato nur einmal flüchtig erwähnt, aber in einer Weise, die allerdings auf ein engeres Verhältniß zwischen Schüler und Meister schließen läßt. Plato selbst hat in seinen Gesprächen Nichts von seinem persönlichen Verhältnisse zu Sokrates überliefert: nur einmal (Phäd. S. 59.) nennt er sich unter Sokrates nähern Freunden. Aber welchen Einfluß Sokrates auf ihn geübt hat, wie er in ihm die vollendete Darstellung eines Weisen erkannt, wie er nicht nur in seiner Lehre, sondern auch in seinem Leben und Thun die fruchtbarsten philosophischen Keime und Anknüpfungspunkte gefunden hat, welche Bedeutung überhaupt die Persönlichkeit des Meisters in ihrer typischen vorbildlichen Art für ihn hatte, hat er in seinen Schriften genugsam dadurch beurkundet, daß er sein eigenes ungleich entwickelteres philosophisches System seinem Lehrer als dem Mittelpunkte seiner Dialogen und dem Leiter des Gesprächs in den Mund legt. c. Seine Wanderjahre. Nach Sokrate's Tode, 399 v. Chr., im dreißigsten Jahre seines Alters verließ Plato, aus Furcht, von der jetzt eingetretenen Reaction gegen die Philosophie gleichfalls betroffen zu werden, in Gesellschaft anderer Sokratiker seine Vaterstadt und begab sich zu seinem älteren Mitschüler Euclides, dem Stifter der megarischen Schule (vgl. §. 13, 4.) nach Megara. Bisher reiner Sokratiker wurde er durch den Umgang mit den Megarikern, bei denen sich bereits eine eigenthümlich philosophische Richtung, eine Modification der Sokratik geltend gemacht hatte, vielfach angeregt und befruchtet. Wir werden unten sehen, in wiefern dieser Aufenthalt zu Megara für die Fortbildung seiner Philosophie, namentlich für die Ausbildung und dialektische Begründung seiner Ideenlehre von Einfluß war. Eine ganze Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit, eine ganze Gruppe seiner Dialogen findet nur in den an diesem Orte gewonnenen geistigen Anregungen ihre genügende Erklärung. Von Megara aus bereiste Plato Cyrene, Aegypten, Großgriechenland, Sicilien. In Großgriechenland wurde er mit der pythagoräischen Philosophie bekannt, die damals in ihrer höchsten Blüthe stand. Sein Aufenthalt unter den Pythagoräern war für ihn sehr fruchtbar: als Mensch gewann er an praktischem Sinn, an Lebenslust, an Interesse für's öffentliche Leben und den geselligen Verkehr, als Philosoph an wissenschaftlichen Anregungen und schriftstellerischen Motiven. Die Spuren der pythagoräischen Philosophie ziehen sich durch seine ganze letzte Schriftstellerperiode hindurch. Namentlich scheint sein Widerwille gegen das öffentliche und politische Leben durch seinen Umgang mit den Pythagoräern sehr gemildert worden zu sein. Während noch der Theätet die Unverträglichkeit der Philosophie mit dem öffentlichen Leben auf's Schroffste ausspricht, wenden sich die spätern Dialogen, namentlich die Republik, auch schon der Staatsmann, auf welchen der Pythagoräismus bereits Einfluß gehabt zu haben scheint, mit Vorliebe wieder auf die Wirklichkeit zurück und der bekannte Satz, die Herrscher müßten Philosophen sein, ist ein für diese spätere Wendung, welche mit der philosophischen Stimmung Plato's vorging, sehr charakteristischer Ausdruck. Sein Besuch in Sicilien führte ihn zu seiner Bekanntschaft mit dem ältern Dionysius, so wie mit Dion, dem Schwager desselben. Freilich vertrug sich mit des Tyrannen Sinnesweise die Art des Philosophen schlecht. Plato soll dessen Unwillen in so hohem

Grade auf sich gezogen haben, daß selbst sein Leben in Gefahr kam. — Nach beiläufig zehnjähriger Reise, in seinem vierzigsten Jahre (389 oder 388) kam Plato nach Athen zurück. d. Plato als Haupt der Akademie; seine Meisterjahre. Zurückgekehrt versammelte Plato um sich einen Kreis von Schülern. Der Ort, wo er lehrte, war bekanntlich die Akademie, ein Gymnasium außerhalb Athens, wo Plato aus seiner väterlichen Hinterlassenschaft einen Garten besaß. Ueber das Aeußerliche seiner Schule und seines spätern Lebens fehlt es fast gänzlich an Nachrichten. Sein Leben verfloß sehr gleichmäßig, nur unterbrochen durch eine zweite und dritte Reise nach Sicilien, wo inzwischen der jüngere Dionysius zur Herrschaft gelangt war. Dieser zweite und dritte Aufenthalt Plato's am syrakusanischen Hof ist reich an Erlebnissen und Wechselfällen, er zeigt uns den Philosophen in den mannichfaltigsten Lagen und Verhältnissen (vgl. Plutarch im Leben Dions), für seinen philosophischen Charakter jedoch ist die Reise nur insofern bedeutungsvoll, als er dabei, wie aus allen Umständen mit hoher Wahrscheinlichkeit hervorgeht, den politischen Zweck verfolgte, sein moralisches und staatliches Ideal dort zu verwirklichen und durch philosophische Erziehung des neuen Herrschers Philosophie und Herrscherthum in einer und derselben Hand zu vereinigen oder wenigstens in irgend welcher Weise mittelst der Philosophie eine heilsame Veränderung der sicilischen Staatsverfassung in aristokratischem Sinn ins Werk zu setzen. Seine Bestrebungen waren jedoch erfolglos: die Umstände waren nicht günstig und der Charakter des jungen Dionysius, einer jener mittelmäßigen Naturen, die in ihrer Halbheit zwar nach Ruhm und Auszeichnung streben, aber keiner Tiefe und keines Ernstes fähig sind, täuschte die Erwartungen, die Plato nach Dions Bericht von ihm fassen zu dürfen geglaubt hatte. — Was Plato's philosophisches Wirken an der Akademie betrifft, so fällt dabei die bereits anders gewordene Stellung der Philosophie zum öffentlichen Leben ins Auge. Statt, wie Sokrates, die Philosophie zu einem Gegenstand der socialen Conversation und des alltäglichen Verkehrs zu machen, auf Straßen und öffentlichen Plätzen mit Jedem, der gerade Lust hatte, philosophische Gespräche anzuknüpfen, lebte und wirkte er in Zurückgezogenheit von dem Treiben der öffentlichen Welt, auf den Kreis seiner Schüler beschränkt. In eben dem Maaße, als die Philosophie jetzt System wird und die systematische Form als wesentlich erkannt wird, hört sie auch auf, volksthümlich zu sein, beginnt sie, wissenschaftliche Vorkenntnisse zu erfordern, Sache der Schule, eine esoterische Angelegenheit zu werden. Doch war noch immer die Ehrfurcht vor dem Namen eines Philosophen und vor dem Namen Plato's insbesondere so groß, daß ihm, wie erzählt wird, von verschiedenen Staaten der Antrag gemacht wurde, ein Gesetzbuch für sie zu verfassen, was er bei einigen wirklich gethan haben soll. — Von einer Schaar treuer Schüler, worunter selbst Frauen in Männertracht, umgeben, der Gegenstand vielfacher Huldigung, noch bis zum letzten Augenblicke im Besitze ungeschwächter Geisteskraft, erreichte er ein Alter von einundachtzig Jahren. Seine letzte Lebenszeit scheint durch Reibungen und Spaltungen, die in seiner Schule entstanden, und als deren Anstifter besonders Aristoteles genannt wird, getrübt worden zu sein. Mit Schreiben beschäftigt, nach Andern bei einem Hochzeitmahle, wurde er vom Tode, wie von einem sanften Schlafe berührt, 348 v. Chr. Im Keramikus, nicht weit von der Akademie, wurden seine Reste bestattet.

2. Innere Entwicklungsgeschichte der platonischen Philosophie und des platonischen Schriftstellerthums. Daß die platonische Philosophie wesentlich Entwicklungsgeschichte ist, daß sie nicht als geschlossenes fertiges System aufgefaßt werden darf, zu dem sich verschiedene Schriften als

ergänzende Bruchstücke verhalten, sondern daß die einzelnen Schriften vielmehr Stufen jener innern Entwicklungsgeschichte, gleichsam zurückgelegte Stationen in der philosophischen Wanderschaft des Philosophen sind — ist ein für die richtige Auffassung der platonischen Schriften höchst wichtiger Gesichtspunkt.

Näher zerfällt die philosophische Schriftstellerthätigkeit Plato's in drei Perioden, die man in chronologischer oder biographischer Beziehung bezeichnen kann als die Schriftstellerperiode der Lehrjahre, der Wanderjahre und der Meisterjahre, in Beziehung auf die jedesmal vorherrschenden äußern Einflüsse und Anknüpfungspunkte als die sokratische, heraklitisch-eleatische und pythagoräische, in Beziehung auf den Inhalt als die antisophistisch-ethische, dialectische oder vermittelnde, und systematische oder constructive Periode.

Die erste Periode, die sokratische, charakterisirt sich äußerlich durch das Vorherrschen des mimisch-dramatischen Elements, hinsichtlich des philosophischen Standpunkts durch die Anschließung an die Methode und die Hauptsätze der Sokratik. Noch nicht näher bekannt mit den Ergebnissen älterer Forschungen, durch den Charakter des sokratischen Philosophirens vom Studium der Geschichte der Philosophie eher abgeschreckt als darauf hingewiesen, beschränkt sich Plato noch auf analytische Behandlung der Begriffe, namentlich der ethischen, und auf eine zwar über die Aufzeichnung wörtlicher Erinnerungen hinausreichende, aber doch philosophisch unselbstständige Nachbildung seines Meisters. Sein Sokrates verräth noch keine andere Lebensansicht oder wissenschaftlichen Standpunkt, als der geschichtliche Sokrates nach Xenophon gehabt hat. So sind denn seine Bestrebungen ebensosehr, als die seiner gleichzeitigen Mitschüler, vorzugsweise auf praktische Weisheit gerichtet. Seine Kämpfe gelten noch, gleich denen des Sokrates, bei weitem mehr der herrschenden Unwissenschaftlichkeit des Lebens, der sophistischen Oberflächlichkeit und Grundsatzlosigkeit, als den entgegengesetzten Richtungen der Wissenschaft. Die ganze Periode trägt einen noch eklektischen und protreptischen Charakter. Der höchste Punkt, in welchem die Gespräche dieser Gruppe culminiren, ist der obwohl gleichfalls noch innerhalb der Sokratik liegende Versuch, die Gewißheit eines absoluten Inhalts, das Anundfürsichsein (die objective Realität) des Guten festzustellen.

Ganz anders freilich würde sich die Entwicklungsgeschichte Plato's gestalten, wäre die Ansicht einiger neueren Gelehrten über die Stellung des Phädrus in ihrem Recht. Wäre nämlich der Phädrus Plato's frühestes Werk, so würde dieser Umstand von vorn herein einen ganz andern Bildungsgang Plato's verrathen, als wir ihn von einem bloßen Schüler des Sokrates voraussetzen können. Die Lehren dieses Gesprächs von der Präexistenz der Seelen und ihrer periodischen Wanderung, von der Verwandtschaft der irdischen Schönheit mit der himmlischen Wahrheit, von der göttlichen Begeisterung im Gegensatz der menschlichen Besonnenheit, der Begriff der Erotik, die pythagoräischen Ingredienzien — dieß Alles liegt von der ursprünglichen Sokratik so weit ab, daß wir das Meiste von dem, was Plato während seiner ganzen philosophischen Laufbahn schöpferisch hervorgebracht hat, schon in den Anfangspunkt seiner philosophischen Entwicklung verlegen müßten. Schon diese Unwahrscheinlichkeit, noch mehr zahlreiche andere Gegengründe sprechen für eine weit spätere Abfassung dieses Dialogs. Bei Beseitigung des Phädrus gestaltet sich die platonische Entwicklungsgeschichte näher so:

Am frühesten fallen (falls sie ächt sind) die kleinen Gespräche, welche sokratische Fragen und Themen in sokratischer Weise behandeln. So erörtert z. B. der Charmides die Mäßigung, der Lysis die Freundschaft, der Laches die Tapferkeit, der kleinere Hippias das Unrechtthun mit Wissen und Willen, der

erste Alcibiades die sittlichen und intellectuellen Erfordernisse des Staatsmanns, u. s. f. Die Jugendlichkeit und Unreife dieser Gespräche, der zum Inhalt ganz außer Verhältniß stehende Aufwand scenischer Mittel, die Dürftigkeit und Unselbstständigkeit des Inhalts, die indirekte, eines befriedigenden positiven Resultats ermangelnde Manier der Untersuchung, die formal analytische Behandlung der erörterten Begriffe — Alles dieß bestätigt den Erstlingscharakter dieser kleinern Dialogen.

Als eigenthümlicher Typus der sokratischen Periode kann der Protagoras gelten. Indem er seine ganze Polemik gegen die Sophistik richtet und sich hiebei vorherrschend mit ihrem äußern Auftreten, ihrem Einflusse auf die Zeitgenossen und ihrer Lehrmethode, im Gegensatz der sokratischen, beschäftigt, ohne auf den Grund und den philosophischen Charakter ihrer Lehre selbst tiefer einzugehen, indem er ferner da, wo er sich auf das im engern Sinne Philosophische einläßt, ausschließlich den sokratischen Tugendbegriff nach seinen verschiedenen Seiten, die Tugend als Wissen, ihre Einheit und Lehrbarkeit (vgl. §. 12, 8.) in indirekter Untersuchung abhandelt, stellt er Tendenz, Charakter und Mängel der ersten Schriftstellerperiode am einleuchtendsten dar.

Die dritte und höchste Stufe dieser Periode stellt der kurz nach Sokrates Tode geschriebene Gorgias dar. Gerichtet gegen die sophistische Identificirung der Lust und der Tugend, des Guten und des Angenehmen, d. h. gegen die Behauptung einer absoluten sittlichen Relativität, führt er den Beweis, daß das Gute, weitgefehlt nur dem Recht des Stärkern, also der Willkür des Subjects seinen Ursprung zu verdanken, etwas Anundfürsichseiendes, objectiv Gültiges, und folglich allein wahrhaft nützlich sei, und daß deßhalb der Maßstab der Lust dem höheren des Guten nachstehen müsse. In dieser direkten thetischen Polemik gegen die sophistische Lustlehre, in der Tendenz zu einem Festen, Bleibenden, gegen subjective Willkür Gesicherten besteht hauptsächlich der Fortschritt, den der Gorgias über den Protagoras hinaus macht.

In der ersten sokratischen Periode war das platonische Philosophiren für die Aufnahme eleatischer und pythagoräischer Kategorien reif und empfänglich geworden; an der Hand dieser Kategorieen zu den höhern Fragen der Philosophie sich emporzuringen und so die sokratische Philosophie von ihrer Verschlingung mit dem praktischen Leben loszulösen, war die Aufgabe der zweiten Periode.

Die **zweite Periode**, die dialectische oder megarische, charakterisirt sich äußerlich durch ein Zurücktreten der Form und der poetischen Anschaulichkeit, nicht selten sogar durch Dunkelheit und stylistische Härten, innerlich durch die als Vermittlung mit der Eleatik sich vollziehende Aufstellung und dialectische Begründung der Ideenlehre.

Durch seine Auswanderung nach Megara war Plato mit Gegnern, durch seine Reise nach Italien mit andern philosophischen Richtungen bekannt geworden, mit denen er sich auseinandersetzen mußte, um die Sokratik zu ihrer wahren Bedeutung zu erheben; hier lernte er die philosophischen Theorien der Früheren kennen, zu deren Studium bei dem damaligen Mangel an literarischer Publicität nicht einmal die nöthigen Hülfsmittel zu Athen vorhanden waren. Mittelst der Auseinandersetzung mit diesen abweichenden Standpunkten, wie eine solche schon von seinen älteren Mitschülern angestrebt worden war, suchte er, über die engen Grenzen des ethischen Philosophirens hinausschreitend, zu den letzten Gründen des Wissens vorzudringen und die von Sokrates aufgestellte Kunst der Begriffsbildung zur Wissenschaft der Begriffe, d. h. zur Ideenlehre fortzuführen. Daß alles menschliche Handeln auf dem Wissen, alles Denken auf dem

Begriffe beruhe, zu diesen Resultaten konnte Plato bereits durch die wissenschaftliche Verallgemeinerung der sokratischen Lehre selbst gelangen: aber diese sokratische Begriffsweisheit nun in den Kreis des spekulativen Denkens einzuführen, die Begriffseinheiten als das Bleibende im Wechsel der Erscheinung dialectisch festzustellen, die von Sokrates noch umgangenen Grundlagen des Erkennens aufzudecken, die wissenschaftlichen Theorien der Gegner direkt in ihrem wissenschaftlichen Grunde anzugreifen und in ihre letzten Wurzeln zu verfolgen — dieß ist die Aufgabe, welche die megarische Gesprächsfamilie zu lösen sich vorsetzt.

Der Theätet steht an der Spitze dieser Gruppe. Sein Hauptinhalt ist die Polemik gegen die protagoräische Erkenntnißtheorie, gegen die Identificirung des Denkens und der sinnlichen Wahrnehmung oder gegen die Annahme einer absoluten Relativität aller Erkenntniß. Wie vor ihm der Gorgias das Anundfürsichsein der ethischen, so sucht jetzt der Theätet, vom Ethischen zum Theoretischen aufsteigend, das Anundfürsichsein und die objective Realität der logischen, allem Vorstellen und Denken zu Grunde liegenden Begriffe, mit einem Worte, die Objectivität der Wahrheit, ein von der Sinnenwahrnehmung unabhängiges, dem Denken immanentes Gebiet des Wissens festzustellen. Solche Begriffe sind ihm die Gattungsbegriffe Gleichheit, Ungleichheit, Identität, Verschiedenheit u. s. f.

Auf den Theätet folgt die Trilogie des Sophisten, des Staatsmannes und des Philosophen, mit welcher sich die megarische Gesprächsgruppe vollendet, das erste dieser Gespräche mit der Bestimmung, den Begriff des Scheins, d. h. des Nichtseins, das letzte — an dessen Stelle der Parmenides getreten ist — mit der Bestimmung, den Begriff des Seins zu untersuchen. Beide Gespräche sind Auseinandersetzungen mit der Eleatik. Nachdem Plato die Begriffseinheiten und die logischen Denkbestimmungen als das Bleibende im Wechsel der Erscheinung erkannt, mußte er von selbst auf die Eleaten aufmerksam werden, die auf entgegengesetztem Wege zu dem nämlichen Resultate gekommen waren, daß in der Einheit alle wahre Substanzialität liege und der Vielheit als solcher kein wahres Sein zukomme. Diesen eleatischen Grundgedanken zu seinen Consequenzen fortentwickelnd, worin ihm die Megariker bereits vorangegangen waren, mußte er um so leichter dazu übergehen, seine abstracten Gattungsbegriffe (Ideen) zu metaphysischen Substanzen zu erheben. Auf der andern Seite konnte er, wenn er die Vielheit des Seienden nicht gänzlich opfern wollte, unmöglich mit der Starrheit und Ausschließlichkeit des eleatischen Eins einverstanden sein, er mußte vielmehr durch dialectische Entwicklung des eleatischen Prinzips zu zeigen suchen, daß das Eine zugleich ein die Vielheit in sich Schließendes, organisch gegliederte Totalität sein müsse. Dieses gedoppelte Verhältniß zum eleatischen Prinzip führt der Sophist, indem er das Sein des Scheins oder des Nichtseienden, d. h. die aus dem Behaftetsein mit der Negation hervorgehende Vielheit und gegensätzliche Bestimmtheit der Ideen nachweist, polemisch gegen die eleatische Lehre durch, der Parmenides ironisch, indem er das eleatische Eins vermöge seiner eigenen logischen Consequenz in sein Gegentheil umschlagen und sich zum Vielen dirimiren läßt. Der innere Fortschritt der Ideenlehre in der megarischen Gesprächsgruppe ist also der, daß der Theätet im Gegensatz gegen die heraklitisch-protagoräische Theorie des absoluten Werdens die objective, anundfürsichseiende Realität der Ideen, der Sophist ihr gegenseitiges Verhältniß und ihre Combinationsfähigkeit, der Parmenides endlich ihren ganzen dialectischen Complex, ihr Verhältniß zur Erscheinungswelt und ihre Selbstvermittlung mit der letztern darlegt.

Die dritte Periode beginnt mit der Heimkehr des Philosophen in seine Vaterstadt. Sie vereinigt die Formvollendung der ersten mit dem tieferen philosophischen Gehalt der zweiten. Die Erinnerungen seiner Jugendjahre scheinen zu jener Zeit aufs Neue vor der Seele Plato's aufgetaucht zu sein und seiner schriftstellerischen Thätigkeit die lang entbehrte Frische und Fülle jener Periode wieder mitgetheilt zu haben, während zugleich der Aufenthalt in fremden Ländern und besonders die Bekanntschaft mit der pythagoräischen Philosophie seinen Geist mit einem Schatze von Bildern und Idealen bereichert hatte. Jenes Wiederaufleben alter Erinnerungen spricht sich namentlich darin aus, daß die Schriften dieser Gruppe sich wieder mit Vorliebe zur Persönlichkeit des Sokrates zurückwenden und gewissermaßen die ganze platonische Philosophie als Verklärung der Sokratik, als Erhebung des geschichtlichen Sokrates in die Idee erscheinen lassen. Im Gegensatz gegen die beiden ersten Schriftstellerperioden charakterisirt sich die dritte äußerlich durch die Ueberhandnahme der mythischen Form, die mit dem in dieser Periode wachsenden Einfluß des Pythagoräismus zusammenhängt, innerlich in spekulativer Beziehung durch die Anwendung der Ideenlehre auf die concreten Sphären der Psychologie, Ethik und Naturwissenschaft. Daß die Ideen objective Realitäten und Sitz aller Wesenheit und Wahrheit, umgekehrt die Erscheinungen der Sinnenwelt Abbilder derselben seien, diese Theorie wird bereits nicht mehr gerechtfertigt, sondern als erwiesen vorausgesetzt und der Erörterung der realen Disciplinen als dialectische Basis zu Grund gelegt. Es verbindet sich damit die Tendenz, die bisher vereinzelten und gesonderten Disciplinen zur Totalität des Systems zu verknüpfen, so wie die bisherigen Richtungen der Philosophie, d. h. die Vorarbeiten der sokratischen Philosophie für die Ethik, der eleatischen für die Dialectik, der pythagoräischen für die Physik innerlich zu verschmelzen.

Von diesem Standpunkt aus versuchen der Phädrus, das Antrittsprogramm Plato's für seine Lehrthätigkeit in der Akademie, sowie das an ihn sich anschließende Symposion, beide vom Begriff der Erotik als dem wahrhaften philosophischen Zeugungstrieb ausgehend, die rhetorische Theorie und Praxis ihrer Zeit einer prinzipiellen Kritik zu unterwerfen, um im Gegensatz gegen diese Theorie und Praxis zu zeigen, daß nur die ausschließliche Hingabe an die Idee, der wahre Eros, diejenige bewußte Festigkeit und Entschiedenheit eines wissenschaftlichen Prinzips verleihe, welche allein vor Willkür, Grundsatzlosigkeit und Gemeinheit zu bewahren im Stande sei. Von diesem Standpunkte aus versucht der Phädon, die Unsterblichkeit der Seele aus der Ideenlehre zu begründen, der Philebus, von den obersten Kategorien des Systems aus den Begriff der Lust und des höchsten Guts zu beleuchten, von diesem Standpunkt aus entwickeln endlich die abschließenden Werke der Republik und des Timäus das Wesen des Staats und der Natur.

Nachdem wir hiemit die innere Entwicklungsgeschichte der platonischen Philosophie geschildert, wenden wir uns zur systematischen Darstellung derselben.

3. Eintheilung des platonischen Systems. Da Plato selbst keine systematische Darstellung seiner Philosophie, kein durchgeführtes Eintheilungsprinzip, sondern nur die Geschichte seines Denkens, die Darstellung seiner philosophischen Entwicklung gegeben hat, so sind wir in Beziehung auf seine Eintheilung der Philosophie auf bloße Andeutungen beschränkt. Diesen zufolge hat man bald eine Unterscheidung der theoretischen und praktischen Wissenschaft, bald die Unterscheidung einer Philosophie des Schönen, des Guten und des Wahren dem platonischen System untergestellt. Richtiger ist eine andere Eintheilung, welche in alten Ueberlieferungen einigen Halt findet. Einige der Alten

nämlich sagen, Plato habe zuerst die bei den früheren Philosophen zerstreuten Glieder der Philosophie in ein Ganzes vereinigt und so drei Theile der Philosophie erhalten, Logik, Physik, Ethik. Das Genauere ist wohl, was Sextus Empirikus überliefert, Plato habe zwar die Unterscheidung dieser Theile der Philosophie dem Vermögen nach gehabt, aber noch nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen; erst seine Schüler, Xenokrates und Aristoteles hätten diese Eintheilung ausdrücklich anerkannt. In die genannten drei Theile läßt sich nun auch das platonische System ohne Zwang einordnen. Zwar gibt es viele Gespräche, welche bald in größerer, bald in geringerer Mischung das Logische, Ethische und Physische mit einander verbinden, und auch da, wo Plato die speziellen Disciplinen abhandelt, läßt er immer die eine in die andere ausmünden, wie ihm denn die Physik in die Ethik ausgeht, die Ethik überall auf die Physik zurückgeht, die Dialectik endlich durchs Ganze sich durchzieht, so lassen nichtsdestoweniger einzelne Gespräche jenes Grundschema deutlich herauserkennen. Daß der Timäus vorherrschend physischen, die Republik vorherrschend ethischen Inhalts ist, kann nicht verkannt werden, und wenn die Dialectik auch in keinem einzelnen Gespräch ausschließlich repräsentirt ist, so verfolgt doch die megarische, im Parmenides abschließende Gesprächsgruppe, die von Plato auch äußerlich als zusammenhängende Tetralogie bezeichnet wird, den gemeinschaftlichen Zweck, den Begriff der Wissenschaft und den Gegenstand derselben, das Seiende darzulegen, ist also dem Inhalt nach entschieden dialectisch. Schon durch den früheren Entwicklungsgang der Philosophie mußte Plato darauf geführt werden, diese drei Theile zu unterscheiden, und da Xenokrates jene Dreitheilung schwerlich selbst erfunden hat, Aristoteles aber sie als allgemein bekannt voraussetzt, so dürfen wir nicht anstehen, sie der Darstellung des platonischen Systems zu Grunde zu legen.

Ueber die Ordnung der verschiedenen Theile hat sich Plato ebenfalls nicht erklärt. Offenbar jedoch geht die Dialectik voran als der Grund aller Philosophie, da Plato überhaupt die Vorschrift gibt, in jeder philosophischen Untersuchung mit der Feststellung der Idee anzufangen (Phäd. S. 99. Phädr. S. 237.), und er später alle concreten Sphären der Wissenschaft vom Standpunkt der Ideenlehre aus erörtert. Zweifelhafter könnte die Stellung der beiden andern Theile sein. Da jedoch die Physik in der Ethik culminirt und die Ethik umgekehrt die physischen Untersuchungen über die beseelende Kraft in der Natur zur Grundlage hat, so wird die Physik der Ethik vorangehen müssen.

Die mathematischen Wissenschaften hat Plato ausdrücklich von der Philosophie ausgeschlossen. Er betrachtet sie zwar als Bildungsmittel für das philosophische Denken (Rep. VII. 526.), als nothwendige Stufe der Erkenntniß, ohne welche Niemand zur Philosophie kommen kann (a. a. O. VI. 510.); aber die Mathematik ist ihm nicht selbst Philosophie, denn sie setzt ihre Begriffe voraus, als ob diese Allen offenbar wären, und ohne Rechenschaft von ihnen zu geben, ein Verfahren, welches der reinen Wissenschaft nicht erlaubt ist; sie bedient sich auch zu ihren Beweisen veranschaulichender Bilder, obwohl sie nicht von diesen handelt, sondern von dem, was durch den Verstand gesehen wird (a. a. O.). Sie steht ihm daher in der Mitte zwischen der richtigen Meinung und der Wissenschaft, klarer als die eine und dunkler als die andere (a. a. O. VII. 533.).

4. Die platonische Dialectik. a. Begriff der Dialectik. Der Begriff der Dialectik oder Logik wird von den Alten meist in sehr weitem Sinne, von Plato häufig als Wechselbegriff mit Philosophie überhaupt gebraucht. Doch behandelt er sie auch hinwiederum als besondern Zweig der Philosophie.

Er trennt sie von der Physik als die Wissenschaft des Ewigen und Unveränderlichen von der Wissenschaft des Veränderlichen, niemals Seienden und immer nur Werdenden; auch von der Ethik, sofern die letztere das Gute nicht an und für sich, sondern in seiner concreten Darstellung in der Sitte und im Staat behandelt; so daß die Dialectik gewissermaßen die Philosophie in höherem Sinne ist, während sich ihr die Physik und Ethik als zwei minder exakte Wissenschaften, gleichsam als noch nicht vollendete Philosophie anschließen. Die Dialectik selbst definirt Plato, nach der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, als die Kunst, gesprächsweise in Fragen und Antworten Erkenntnisse zu entwickeln (Rep. VII. 534.). Da jedoch die Kunst der richtigen Mittheilung im Gespräch nach Plato auch zugleich die Kunst des richtigen Denkens ist, wie denn Denken und Reden die Alten nicht trennen konnten und jeder Gedankenprozeß lebendiges Gespräch war, so kann Plato die Dialectik näher beschreiben als die Wissenschaft, die Rede richtig durchzuführen und die Gattungen der Dinge, d. h. die Begriffe, richtig mit einander zu verbinden und zu unterscheiden (Soph. S. 253. Phädr. S. 266.). Die Dialectik ist ihm zweierlei, zu wissen, was verknüpft werden kann und nicht, und zu wissen, wie getheilt oder zusammengefaßt werden kann. Nimmt man zu dieser Definition hinzu, daß für Plato diese Gattungsbegriffe oder Ideen das allein Wirkliche und wahrhaft Existirende sind, so wird man eine dritte Definition, die ebenfalls nicht selten bei Plato vorkommt (namentlich Phileb. S. 57.) ganz übereinstimmend finden, die Dialectik sei die Wissenschaft vom Seienden, vom Wahrhaften und immer in gleicher Art Beständigen, die Wissenschaft von allen übrigen Wissenschaften. Man kann sie hiernach kurz bezeichnen als die Wissenschaft des schlechthin Seienden oder der Ideen.

b. Was ist Wissenschaft? aa. Im Gegensatz gegen die Empfindung und sinnliche Vorstellung. Der Erörterung dieser Frage im Gegensatz gegen den protagoräischen Sensualismus ist der Theätet gewidmet. Daß alle Erkenntniß Wahrnehmung und beide eins und dasselbe seien, war der protagoräische Satz. Hieraus folgte — Consequenzen, welche Protagoras selbst gezogen hat — daß die Dinge so sind, wie sie mir erscheinen, daß die Wahrnehmung oder Empfindung untrüglich ist. Da aber die Wahrnehmung und Empfindung bei Unzähligen unzähligemal verschieden, selbst bei Einem und demselben höchst wechselnd ist, so folgt weiter, daß es überhaupt keine objectiven Bestimmungen und Prädikate gibt, daß wir nie aussagen können, was ein Ding an sich ist, daß alle Begriffe, groß, klein, leicht, schwer, zunehmen, abnehmen u. s. f. nur relative Bedeutung haben und folglich auch die Gattungsbegriffe, als Zusammenfassungen des wechselvollen Vielen, aller Beharrlichkeit und Consistenz ermangeln. Im Gegensatz gegen diese protagoräische These macht Plato auf folgende Widersprüche und Gegen-Instanzen aufmerksam. Erstens. Die protagoräische Lehre führt zu den grellsten Consequenzen. Ist nämlich Sein und Scheinen, Erkenntniß und Wahrnehmung Eines und Dasselbe, so ist ebenso gut auch das unvernünftige Thier, das der Wahrnehmung fähig ist, das Maaß aller Dinge, und ist die Vorstellung, als der Ausdruck meiner subjectiven Bestimmtheit, meines jedesmaligen Soseins untrüglich, so gibt es keinen Unterricht mehr, keine wissenschaftliche Verhandlung, keinen Streit und keine Widerlegung. Zweitens. Die protagoräische Lehre ist ein logischer Widerspruch: denn nach ihr gibt Protagoras Jedem, der ihm Unrecht gibt, Recht, da ja, wie von ihm selbst behauptet wird, Niemand Unrichtiges, sondern Jeder nur Wahres vorstellt; die vorgebliche Wahrheit des Protagoras ist also für Niemanden wahr, nicht einmal für ihn selbst. Drittens. Protagoras hebt das Wissen des

Zukünftigen auf. Was ich nämlich für nützlich halte, erweist sich darum in der Folge noch nicht wirklich als ein Solches. Da das Nützliche immer auf das Zukünftige geht, der Mensch aber nicht schon als Mensch, der erste beste, einen Maßstab zur Beurtheilung der Zukunft in sich hat, sondern der Eine mehr, der Andere weniger, so ist auch hieraus klar, daß nicht der Mensch als solcher, sondern nur der Weise ein Maaß sein kann. Viertens. Die Theorie des Protagoras hebt die Wahrnehmung selbst auf. Die Wahrnehmung beruht nach ihm auf einem Füreinander des wahrgenommenen Objekts und des wahrnehmenden Subjekts und ist das gemeinsame Product beider. Allein seiner Ansicht zufolge sind die Objecte in so ununterbrochener Strömung und Bewegung, daß sie weder im Sehen noch im Hören fixirt werden können. Diese absolute Veränderlichkeit macht jede Sinnenerkenntniß, also (bei vorausgesetzter Identität beider) überhaupt alle Erkenntniß unmöglich. Fünftens verkennt Protagoras das Apriorische der denkenden Erkenntniß. Es ergibt sich aus einer Analyse der Sinnenwahrnehmung selbst, daß nicht alle Erkenntniß eine durch Sinnenthätigkeit vermittelte ist, daß sie vielmehr außer dieser auch geistige Funktionen, somit ein selbstständiges Gebiet außersinnlicher Erkenntniß voraussetzt. Wir sehen mit den Augen und hören mit den Ohren: diese durch die Vermittlung verschiedener Organe uns zugekommenen Wahrnehmungen nun mit einander zu verknüpfen und in der Einheit des Selbstbewußtseins festzuhalten, ist bereits nicht mehr Aufgabe der Sinnenthätigkeit. Noch mehr: wir vergleichen die verschiedenen Sinnenwahrnehmungen unter einander, eine Funktion, die ebenfalls nicht den Sinnen zukommen kann, da wir die Wahrnehmungen des Gehörs nicht auch vermittelst des Gesichts erhalten können und umgekehrt; über die Wahrnehmungen selbst endlich stellen wir Bestimmungen auf, die wir offenbar ebenfalls nicht der Vermittlung der Sinne verdanken, indem wir Sein und Nichtsein, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Einerleiheit und Verschiedenheit u. dgl. von ihnen aussagen. Diese Bestimmungen, zu denen namentlich auch noch das Schöne und Häßliche, Gute und Böse gehört, machen ein eigenthümliches Gebiet der Erkenntniß aus, welches die Seele, von aller Sinnenwahrnehmung unabhängig, durch eigene selbstständige Thätigkeit hervorbringt. — Das ethische Moment der Sache hebt Plato in seiner Polemik gegen den Sensualismus auch in andern Dialogen hervor. Er meint (im Soph.), man müsse Diejenigen, welche Alles verkörpern und nur das Greifbare für wahr halten, erst besser machen, ehe man sie belehren könne, dann würden sie wohl die Wahrheit der Seele und die Gerechtigkeit und Vernünftigkeit in ihr anerkennen und gestehen, daß dieß reelle, wenn auch nicht fühlbare und nicht sichtbare Dinge seien.

bb. Das Wissen im Verhältniß zur Meinung. Ebensowenig, als die Sinnenwahrnehmung, ist die Meinung (Vorstellung) mit dem Wissen identisch; die unrichtige Meinung ohnehin nicht, aber auch nicht einmal die richtige Meinung, denn sie kann auch durch Kunst der Rede erzeugt werden (Theätet), ohne darum für wahre Erkenntniß gelten zu können. Die richtige Meinung, sofern sie materiell wahr, formell ungenügend ist, steht vielmehr in der Mitte zwischen Wissen und Nichtwissen und hat an beiden Theil.

cc. Die Wissenschaft im Verhältniß zum Denken. Im Gegensatz gegen den protagoräischen Sensualismus ist schon oben eine von der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung unabhängige Kraft der Seele nachgewiesen worden, das Allgemeine durch sich selbst zu erforschen, das wahrhaft Seiende im Denken zu ergreifen. Es gibt also eine doppelte Quelle der Erkenntniß, Empfindung und Vorstellung, und vernünftiges Denken. Die eine derselben, die Empfindung, bezieht sich auf das, was in beständigem Werden,

in beständiger Veränderung begriffen ist, auf das rein Augenblickliche, welches in einem beständigen Uebergehen aus dem War durch das jetzt in das Wirdsein ist (Parm. S. 152.); sie ist folglich eine Quelle trüber, verunreinigter und ungewisser Erkenntniß; das Denken dagegen bezieht sich aufs Beharrliche, welches weder wird noch vergeht, sondern immer auf gleiche Weise sich verhält (Tim. S. 51.). Es existirt zweierlei, sagt der Timäus (S. 27. f.), einestheils Solches, „was immer ist, aber kein Werden hat, anderntheils Solches, was immer wird, aber niemals ist. Das Eine, welches stets in demselben Zustand ist, wird durch Nachdenken mittelst der Vernunft erfaßt, das Andere dagegen, welches wird und vergeht, eigentlich aber niemals ist, wird durch Meinung mittelst sinnlicher Wahrnehmung ohne Vernunft aufgefaßt.“ Die wahre Wissenschaft fließt folglich nur aus der reinen, vom Körperlichen, von allen sinnlichen Trübungen und Störungen abgewandten, durchaus innerlichen Thätigkeit der Seele (Phäd. S. 65.). In diesem Zustande erblickt die Seele die Dinge rein, wie sie sind (Phäd. S. 66.), in ihrem ewigen Wesen und ihrer unveränderlichen Beschaffenheit. Daher im Phädon (S. 64.) als der wahre Zustand des Philosophen das Sterbenwollen geschildert wird, das Verlangen, dem Körper als einem Hinderniß der wahren Erkenntniß zu entfliehen und reiner Geist zu werden. Nach diesem Allem ist die Wissenschaft das Denken des wahrhaft Seienden oder der Ideen; das Mittel, diese Ideen zu finden und zu erkennen, das Organ für ihre Auffassung ist die Dialectik, als die Kunst der Sonderung und Vereinigung der Begriffe und umgekehrt, der wahre Gegenstand der Dialectik sind eben die Ideen.

c. Die Ideenlehre nach ihrer Genesis. Die platonische Ideenlehre ist das gemeinsame Produkt der sokratischen Methode der Begriffsbildung, der heraklitischen Lehre vom absoluten Werden und der eleatischen Lehre vom absoluten Sein. Der erstern verdankt Plato die Idee des begrifflichen Wissens, der zweiten die Anerkennung des Werdens im Gebiete des Sinnlichen, der dritten die Setzung eines Gebiets der absoluten Realität. Anderwärts, im Philebus, knüpft Plato die Ideenlehre auch an den pythagoräischen Gedanken, daß Alles aus der Einheit und Vielheit, der Grenze und dem Unbegrenzten zusammengesetzt sei. Mit den Prinzipien der Eleaten und Heraklits sich auseinanderzusetzen, ist der Zweck des Theätet, des Sophisten und des Parmenides; im Theätet thut er es polemisch gegen das Prinzip des absoluten Werdens, im Sophisten polemisch gegen das Prinzip des abstrakten Seins, im Parmenides ironisch in Beziehung auf das eleatische Eins. Vom Theätet ist eben die Rede gewesen: nach dem Sophisten und Parmenides dagegen gestaltet sich die Entwicklungsgeschichte der Ideenlehre folgendermaßen.

Der Sophist hat ostensibel den Zweck, die Realität des Sophisten als der Carricatur des Philosophen, in Wahrheit aber die Realität des Scheins d. h. des Nichtseienden festzustellen, das Verhältniß des Seienden und Nichtseienden spekulativ zu erörtern. Die Lehre der Eleaten hatte damit geendigt, alle sinnliche Erkenntniß zu verwerfen und das, was wir von einer Vielheit der Dinge oder von einem Werden wahrzunehmen glauben, für Schein zu erklären. Hiebei war der Widerspruch klar, das Nichtseiende schlechthin zu leugnen, und dabei doch seine Existenz in der Vorstellung der Menschen zuzugeben. Auf diesen Widerspruch macht Plato sogleich aufmerksam, indem er zeigt, daß ein scheinbares Meinen, welches ein falsches Bild oder eine falsche Vorstellung gewährt, nicht möglich ist, wenn man das Falsche, das Nichtwahre, d. h. das Nichtseiende überhaupt nicht denken kann. Es sei dieß, fährt Plato fort, eben die größte Schwierigkeit im Denken des Nichtseienden, daß derjenige, welcher

es leugnet, ebensosehr als der, welcher es bejaht, genöthigt sei, sich zu widersprechen. Denn obgleich es unaussprechbar sei und weder als Eins, noch als Vieles zu denken, werde man doch gezwungen, wenn man von ihm spreche, ihm ein Sein und eine Vielheit beizulegen. Wenn man zugebe, es existire eine falsche Meinung, so setze man auf alle Weise wenigstens die Vorstellung des Nichtseienden voraus, denn nur die Meinung könne eine falsche genannt werden, welche entweder das Nichtseiende für seiend, oder das Seiende für nichtseiend erkläre. Kurz: existirt eine falsche Vorstellung wirklich, so existirt auch wirklich und wahrhaft ein Nichtseiendes. — Nachdem Plato in dieser Weise die Realität des Nichtseienden festgestellt, erörtert er das Verhältniß des Seienden und Nichtseienden, d. h. das Verhältniß der Begriffe überhaupt, ihre Combinationsfähigkeit und Gegensätzlichkeit. Hat nämlich das Nichtseiende nicht weniger Realität, als das Seiende, und das Seiende nicht mehr, als das Nichtseiende, ist also z. B. das Nicht-Große so gut ein Reelles als das Große, so kann jeder Begriff solchergestalt als die Seite eines Gegensatzes dargestellt und als Seiendes und Nichtseiendes zugleich aufgefaßt werden: er ist ein Seiendes in Beziehung auf sich, als ein mit sich Identisches, ein Nichtseiendes in Beziehung auf jeden der unzähligen anderen Begriffe, die auf ihn bezogen werden können, und mit denen er nicht in Gemeinschaft treten kann, weil er von ihnen verschieden ist. Die Begriffe des Identischen (ταὐτὸν) und Andere (θάτερον) stellen die Form des Gegensatzes überhaupt dar: sie sind die allgemeinen Combinationsformeln zwischen allen Begriffen. Dieses gegenseitige Verhältniß der Begriffe als seiender und nichtseiender zugleich, vermöge dessen die Begriffe untereinander geordnet werden, begründet nun die Kunst der Dialectik, welche zu beurtheilen hat, welche Begriffe mit einander verbunden sein wollen und welche nicht. Plato zeigt beispielsweise an den Begriffen des Seins, der Bewegung (= des Werdens) und der Ruhe (= des Daseins), was aus der Verknüpfung der Begriffe unter einander und aus ihrem wechselseitigen Sich-ausschließen sich ergibt. Von den genannten Begriffen können nämlich die Begriffe der Bewegung und der Ruhe nicht mit einander verbunden werden, wohl aber jeder derselben mit dem Begriffe des Seienden; der Begriff der Ruhe ist also in Beziehung auf sich selbst ein Seiendes, in Beziehung auf den Begriff der Bewegung ein Nichtseiendes oder Anderes. So wird die platonische Ideenlehre, nachdem im Theätet ihre allgemeine Grundlegung versucht worden ist, in der Feststellung der objektiven Realität der Ideen, nunmehr im Sophisten fortentwickelt zur Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe, d. h. ihrer gegenseitigen Unterordnung, Ueberordnung und Nebenordnung. Die diese gegenseitigen Verhältnisse bedingende Kategorie ist die Kategorie des Nichtseienden oder Andern. In moderner Fassung kann hiernach der Grundgedanke des Sophisten, daß das Sein nicht ohne das Nichtsein und das Nichtsein nicht ohne das Sein sei, so ausgedrückt werden: die Negation sei nicht Nichtsein, sondern Bestimmtheit, und umgekehrt alle Bestimmtheit und Concretheit der Begriffe, alles Affirmative sei nur durch die Negation, der Begriff des Widerspruchs sei die Seele der philosophischen Methode.

Als positive Consequenz und Fortentwicklung des eleatischen Prinzips erscheint die Ideenlehre im Parmenides. Schon durch die äußere Einkleidung, indem das in diesem Gespräche Vorgetragene dem Eleaten in den Mund gelegt wird, soll die platonische Lehre als die eigentliche Meinung dieses Philosophen selbst bezeichnet werden. Nun steht zwar allerdings der Grundgedanke des gleichnamigen platonischen Gesprächs, daß das Eins nicht denkbar sei in seiner völligen Abgezogenheit ohne das Viele und das Viele nicht ohne das Eins,

daß beide sich nothwendig voraussetzen und gegenseitig bedingen, im bestimmtesten Widerspruch mit der eleatischen Lehre. Doch hatte Parmenides, indem er im ersten Theile seines Gedichts das Eins, im zweiten, wenn auch seiner eigenen Erklärung nach nur aus der irrthümlichen Meinung heraus, die Welt des Vielen zu erörtern und zu erklären gesucht, gewissermaßen selbst eine innere Vermittlung zwischen diesen zusammenhangslosen Theilen seiner Philosophie postulirt, und insofern konnte sich die platonische Ideenlehre als Weiterbildung, als wahren Sinn des parmenideischen Philosophirens geben. Jene dialectische Vermittlung zwischen dem Eins und dem Nichteins oder dem Vielen versucht nun Plato in vier Antinomien, die ostensibel nur ein negatives Resultat haben, sofern sie darthun, daß aus der Annahme, wie aus der Verwerfung des Eins sich Widersprüche ergeben. Der positive Sinn der Antinomien, der aber nur durch Folgerungen, die Plato selbst nicht ausdrücklich ausspricht, sondern dem Leser zu ziehen überläßt, gewonnen werden kann, ist folgender. Die erste der Antinomieen zeigt, daß das Eins, wenn es in abstraktem Gegensatze gegen die Vielheit gefaßt werde, auch nicht einmal Eins, d. h. undenkbar sei; die zweite, daß in diesem Falle auch die Realität des Vielen undenkbar sei; die dritte, daß das Eins oder die Idee nicht als nichtseiend gedacht werden könne, da es von dem absolut Nichtseienden weder Begriff noch Prädikate geben könne, und da, wenn das Nichtseiende von aller Gemeinschaft mit dem Sein ausgeschlossen werde, auch alles Werden und Vergehen, alle Aehnlichkeit und Verschiedenheit, alle Vorstellung und Erklärung von ihm verneint werde; die vierte endlich, daß das Nichteins nicht ohne das Eins, das Viele nicht ohne die Idee gedacht werden könne. Welchen Zweck verfolgt nun Plato in dieser Erörterung des dialectischen Verhältnisses zwischen den Begriffen des Eins und des Vielen? Will er an dem Begriffe des Eins nur als an einem Beispiele die Methode der dialectischen Begriffsbehandlung klar machen oder ist die Erörterung dieses Begriffs selbst der eigentliche Zweck der Darstellung? Offenbar muß das letztere der Fall sein, wenn der Dialog nicht resultatlos endigen und seine beiden Theile nicht ohne innern Zusammenhang sein sollen. Aber wie kommt nun gerade der Begriff des Eins dazu, von Plato in einer besondern Darstellung behandelt zu werden? Erinnern wir uns, daß schon die Eleaten in dem Gegensatze des Eins und Vielen den Gegensatz des Wirklichen und der Erscheinungswelt angeschaut hatten, daß ebenso Plato selbst seine Ideen als Einheiten des Mannichfaltigen, als das im Vielen Eine und Identische faßt, wie er denn hin und wieder „Idee“ und „das Eins“ als synonym gebraucht, und die Dialectik mit der Fähigkeit, das Viele zur Einheit zusammenzufassen, gleichsetzt (Rep. VII. 537.), so wird klar, daß das Eins, das im Parmenides zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, die Idee im Allgemeinen, d. h. in ihrer logischen Form ist, und daß Plato folglich in der Dialectik des Eins und des Vielen die Dialectik der Idee und der Erscheinungswelt darstellen, oder die richtige Ansicht von der Idee als der Einheit im Mannichfaltigen der Erscheinung dialectisch bestimmen und begründen will. Indem im Parmenides gezeigt wird, einerseits, daß das Viele ohne das Eine nicht gedacht werden kann, andererseits, daß das Eine ein solches sein muß, was die Mannichfaltigkeit in sich befaßt, so ist darin die Folgerung an die Hand gegeben, einerseits, daß das Sein der Erscheinungswelt oder des Vielen eben nur insoweit Wahrheit hat, als das Eins, der Begriff, in ihr ist, andererseits, daß der Begriff wirklich solcher Natur ist, um in der Erscheinungswelt sein zu können, indem er nicht ein abstractes Eins ist, sondern Mannichfaltigkeit in der Einheit. Die Materie — dieß ist das indirecte Resultat des Par-

menides — hat als die ins Unendliche theilbare und bestimmungslose Masse keine Wirklichkeit, sie ist im Verhältniß zur Ideenwelt ein Nichtseiendes: und wenn andererseits die Ideen als das wahrhaft Seiende in ihr zur Erscheinung gelangen, so ist doch alles Wirkliche in der Erscheinung die Idee selbst: ihre ganze Existenz trägt die Erscheinungswelt von der in sie hereinscheinenden Ideenwelt zum Leben, und ein Sein kommt ihr nur so weit zu, als sie den Begriff zu ihrem Inhalt hat.

d. Positive Darstellung der Ideenlehre. Nach den verschiedenen Seiten ihres historischen Zusammenhangs können die Ideen definirt werden als das Gemeinsame im Mannichfaltigen, das Allgemeine im Einzelnen, das Eine im Vielen, das Feste und Beharrende im Wechselnden. In subjektiver Hinsicht sind sie die an sich gewissen, aus der Erfahrung nicht abzuleitenden Prinzipien des Wissens, angeborene Regulative unseres Erkennens, in objektiver die unveränderlichen Prinzipien des Seins und der Erscheinungswelt, unkörperliche, unräumliche, einfache Einheiten, die stattfinden von dem, was sich irgend wie als selbstständig setzen läßt. Die Ideenlehre ist zunächst aus dem Bedürfnisse hervorgegangen, das Wesen der Dinge, das was jedes Ding für sich ist, auszusprechen, das mit dem Denken Identische des Seins begrifflich auszudrücken, die reale Welt als in sich gegliederte Intellectualwelt zu begreifen. Dieses Bedürfniß des wissenschaftlichen Erkennens gibt Aristoteles ausdrücklich als Motiv der platonischen Ideenlehre an. „Plato — sagt er (Metaph. XIII, 4.) — kam auf die Ideenlehre, weil er sich von der Wahrheit der heraklitischen Ansicht in Beziehung aufs Sinnliche überzeugte, und dieses für ein ewig Strömendes ansah. Sollte es nun doch Wissenschaft von etwas geben und wissenschaftliche Einsicht, so müßten, schloß Plato, andere Wesenheiten existiren neben den sinnlichen, die Bestand hätten; denn vom Fließenden gebe es keine Wissenschaft." Die Idee der Wissenschaft also ist es, um deren willen auch die Realität der Ideen gefordert wird: gefordert kann diese jedoch nur dann werden, wenn der Begriff auch der Grund alles Seins ist. Dieß ist bei Plato der Fall. Weder ein wahres Wissen, noch ein wahres Sein ist nach ihm ohne die anundfürsichseienden Begriffe (die Ideen) möglich.

Was setzt nun Plato als Idee? Daß nach ihm nicht etwa nur die idealen Begriffe des Schönen und Guten Ideen sind, geht schon aus dem Gesagten hervor. Eine Idee findet, wie schon der Name (εἶδος) besagt, überall da statt, wo ein allgemeiner Art- und Gattungsbegriff stattfindet. So redet also Plato von Ideen des Bettes, des Tisches, der Stärke, der Gesundheit, der Stimme, der Farbe, von Ideen bloser Verhältniß- und Eigenschaftsbegriffe, von Ideen mathematischer Figuren, ja selbst von Ideen des Nichtseienden und dessen, das seinem Wesen nach nur der Widerspruch gegen die Idee ist, der Schlechtigkeit und der Untugend. Es ist mit einem Wort überall eine Idee anzunehmen, wo ein Vieles mit demselben Nennwort, mit einem gemeinsamen Namen bezeichnet wird (Rep. X. 596.); oder, wie Aristoteles sich ausdrückt (Met. XII, 3.), Plato setzte für jede Klasse des Seienden eine Idee. In diesem Sinne spricht sich Plato namentlich im Eingang des Parmenides aus. Der junge Sokrates wird hier von Parmenides befragt, was er als Idee setze? Hier gibt nun Sokrates die sittlichen Ideen, die Ideen des Gerechten, Schönen und Guten unbedingt, die physischen, wie die des Menschen, des Feuers, des Wassers nach einiger Zögerung zu: Ideen von dem, was nur harmlose Masse oder Theil an einem Andern sei, wie von Haaren, Koth und Schmutz, will er nicht gelten lassen, wird aber von Parmenides beschieden, daß, wenn die Philosophie ihn völlig ergriffen, er auch von solchen Dingen Nichts mehr gering

achten, d. h. wohl, einsehen werde, wie auch sie, wenn gleich in entfernterer Weise an der Idee Theil hätten. Hier ist wenigstens die Forderung ausgesprochen, gar kein von der Idee verlassenes Gebiet des Seins anzunehmen, auch das scheinbar Zufälligste und Vernunftloseste der vernünftigen Erkenntniß zu vindiciren, alles Existirende als vernünftiges zu begreifen.

e. **Das Verhältniß der Ideen zur Erscheinungswelt.** Analog den verschiedenen Definitionen der Idee sind die verschiedenen Bezeichnungen, welche Plato für das Sinnliche und die Erscheinungswelt gebraucht. Er nennt sie das Viele, Theilbare, Unbegrenzte, Unbestimmte und Maaßlose, das Werdende, Relative, Große und Kleine, Nichtseiende. In welchem Verhältniß nun aber beide Welten, die Sinnen- und die Ideenwelt, zu einander stehen, diese Frage hat Plato weder erschöpfend noch mit sich einstimmig beantwortet. Wenn er, was das Gewöhnlichste ist, das Verhältniß der Dinge zu den Begriffen als ein Theilhaben, oder die Dinge als Abbilder und Abschattungen, die Ideen als Urbilder bezeichnet, so ist dieß so unbestimmt, daß Aristoteles diese Redeweisen mit Recht als leere poetische Metaphern bezeichnet. Denn die Hauptschwierigkeit der Ideenlehre ist in jenen bildlichen Verhältnißbestimmungen nur verhüllt, nicht gelöst. Die Schwierigkeit liegt in dem Widerspruch, der sich daraus ergibt, daß Plato einerseits die Realität des Werdens und eines Gebiets des Werdens zugibt, andererseits die Ideen, diese ruhenden, immer sich gleichen Substanzen, als das allein Wirkliche setzt. Nun ist sich zwar Plato formell soweit consequent geblieben, daß er das Stoffartige der Materie nicht als positives Substrat, sondern als das Nichtseiende bezeichnet und sich ausdrücklich verwahrt, das Sinnliche sei ihm nicht das Seiende, sondern nur etwas dem Seienden Aehnliches (Rep. X. 597.). Consequent ist auch von hier aus die Forderung des Parmenides an die vollendete Philosophie, die Idee als das Wißbare in der Erscheinungswelt bis ins Kleinste hinaus zu finden, so daß in der letztern gar kein für das Wissen inkommensurabler Rest eines Seienden zurückbleibt und aller Dualismus beseitigt wird. Endlich erweckt Plato auch durch manche seiner Aeußerungen den Schein, als ob er die Welt der sinnlichen Empfindung nur als subjektiven Schein, als Produkt des subjektiven Vorstellens, einer verworrenen Vorstellungsweise von den Ideen auffaßte. Bei dieser Fassung wird den Erscheinungen ihre Selbstständigkeit gegenüber von den Ideen ganz genommen; sie sind Nichts mehr neben diesen, sondern nur die Idee selbst in der Form des Nichtseins; ihre ganze Existenz trägt die Erscheinungswelt von der in sie hineinscheinenden Ideenwelt zu Lehen. Allein wenn Plato doch wieder das Sinnliche eine Mischung des Selbigen mit dem Andern oder Nichtseienden nennt (Tim. S. 35.), wenn er die Ideen als Selbstlauter bezeichnet, welche wie eine Kette durch Alles hindurchgehen (Soph. S. 253.), wenn er sich die Möglichkeit denkt, daß die Materie sich gegen die bildende Kraft der Ideen widersetzlich zeige (Tim. S. 56.), wenn er von einer bösen Weltseele (Ges. X, 896.) und einem widergöttlichen Naturprinzip in der Welt (Polit. S. 268.) Andeutungen gibt, wenn er im Phädon das Verhältniß zwischen Leib und Seele als ein ganz heterogenes und feindseliges faßt, so bleibt selbst nach Abzug der mythischen Form, wie sie im Timäus, der rednerischen Haltung, wie sie im Phädon vorherrscht, noch genug übrig, um den oben bemerklich gemachten Widerspruch zu bestätigen. Am einleuchtendsten ist derselbe im Timäus. Indem hier Plato die Sinnenwelt nach dem Muster der Ideen durch den Weltschöpfer gebildet werden läßt, legt er dieser weltbildnerischen Thätigkeit des Demiurg ein Etwas zu Grund, das geschickt sei, das Bild der Ideen in sich aufzunehmen. Dieses Etwas vergleicht Plato selbst mit

der Materie, welche von den Handwerkern verarbeitet werde (woher der spätere Name Hyle); er nennt es ein völlig Unbestimmtes und Formloses, welches aber allerlei Formen in sich abbilden kann, eine unsichtbare und gestaltlose Art, ein Etwas, das schwer zu bezeichnen ist und auch von Plato nicht genau bezeichnet werden will. Hiemit ist nun zwar die Wirklichkeit der Materie geleugnet; indem sie Plato dem Raume gleichsetzt, betrachtet er sie nur als Ort des Sinnlichen, als negative Bedingung desselben: sie soll nur dadurch Antheil am Sein erhalten, daß sie die ideelle Form in sich aufnimmt. Aber sie ist doch objective Erscheinungsform der Idee: die sichtbare Welt entsteht durch Mischung der Ideen mit diesem Substrat, und wenn die Materie nach ihrem metaphysischen Ausdruck als „Anderes" bezeichnet wird, so ist sie den dialectischen Erörterungen zufolge mit logischer Nothwendigkeit ebensosehr ein Seiendes, als ein Nichtseiendes. Weil Plato diese Schwierigkeit sich nicht verhehlte, mußte er sich begnügen, in Gleichnissen und Bildern von einer Voraussetzung zu reden, die er eben so wenig zu entbehren als begrifflich zu fassen vermochte. Er vermochte ihrer nicht zu entbehren, ohne entweder zu dem Begriffe einer absoluten Schöpfung sich zu erheben oder den Stoff als letzten Ausfluß des absoluten Geistes, als Basis seiner Selbstvermittlung mit sich zu betrachten oder ihn bestimmt für subjectiven Schein zu erklären. So ist das platonische System ein erfolgloses Ringen gegen den Dualismus.

f. Die Idee des Guten und die Gottheit. Wenn in den Begriffen das Wahre dargestellt wird, die Begriffe aber sich so zu einander verhalten, daß ein höherer Begriff mehrere niedere in sich umfaßt und verbindet, so daß man von Einer Idee ausgehend alle andern finden kann (Meno S. 81.), so müssen die Ideen überhaupt einen gegliederten Organismus, eine Stufenreihe bilden, in welcher je die niedrigere als Grundlage und Voraussetzung sich zu einer höheren verhält. Diese Stufenreihe nun muß in einer Idee ihren Abschluß erhalten, welche durch keine höhere Idee oder Voraussetzung gerechtfertigt zu werden braucht. Diese höchste Idee, die „letzte im Erkennbaren," der voraussetzungslose Grund der andern ist für Plato die Idee des Guten, d. h. nicht des moralisch, sondern des metaphysisch Guten (Rep. VII. 517.)

Was jedoch das Ansichgute sei, unternimmt Plato, wie er sich ausdrückt, nur im Abbilde zu zeigen. „Wie die Sonne, sagt er in der Republik (VI. 506.), Ursache ist des Gesichts und Ursache nicht nur, daß die Dinge im Lichte gesehen werden, sondern auch, daß sie wachsen und werden: so ist das Gute von solcher Kraft und Schönheit, daß es nicht nur für die Seele Ursache wird der Wissenschaft, sondern auch Wahrheit und Wesen Allem gewährt, was Gegenstand der Wissenschaft ist, und so wie die Sonne nicht selbst das Gesicht und Gesehene ist, sondern über diesen steht, so ist auch das Gute nicht die Wissenschaft und die Wahrheit, sondern sie ist über beiden und beide sind nicht das Gute, sondern nur gutartig." Die Idee des Guten schließt alle Voraussetzung aus, sofern das Gute unbedingten Werth hat und allem Andern erst Werth verleiht. Sie ist der letzte Grund zugleich des Erkennens und des Seins, der Vernunft und des Vernommenen, des Subjectiven und Objectiven, Idealen und Realen, selbst aber über diese Sonderung erhaben (Rep. VI. 508—517.) Eine Ableitung der übrigen Ideen aus der Idee des Guten hat jedoch Plato nicht versucht: er befolgt hier durchweg ein empirisches Verfahren: eine Klasse des Seienden wird als gegeben aufgenommen, auf ihr gemeinsames Wesen zurückgeführt und dieses als Idee ausgesprochen. Ja er hat eine Abtheilung der Ideen von einander, einen immanenten Fortgang von der einen zur andern

sich geradezu unmöglich gemacht, indem er die einzelnen Begriffe hypostasirt und dadurch für ein in sich Festes und Fertiges erklärt hat.

Wie sich nun weiter diese Idee des Guten und überhaupt die Ideenwelt nach der platonischen Ansicht zur Gottheit verhalte, ist eine schwierige Frage. Alles zusammengenommen müssen wir es für wahrscheinlich halten, daß Plato beide, die Gottheit und die Idee des Guten, als identisch gefaßt hat: ob er sich aber diese höchste Ursache nun näher als persönliches Wesen gedacht hat oder nicht, ist eine Frage, auf die sich kaum eine ganz bestimmte Antwort geben läßt. Die Consequenz des Systems zwar schließt eine Persönlichkeit Gottes aus. Ist nur das Allgemeine (die Idee) das wahrhaft Seiende, so kann auch die absolute Idee oder die Gottheit nur das absolut Allgemeine sein. Daß aber auch Plato selbst diese Consequenz sich zum Bewußtsein gebracht habe, kann ebensowenig behauptet werden, als das Umgekehrte, er sei mit bestimmtem philosophischen Bewußtsein Theist gewesen. Denn wenn er auch in mythischer oder populärer Darstellung unzähligemal von Gott oder den Göttern redet, so beweist eben diese Vielheit von Göttern, daß er hier im Sinne der Volksreligion spricht: wo er streng philosophisch redet, weist er der persönlichen Gottheit neben der Idee nur eine sehr unsichere Stellung an. Das Wahrscheinlichste ist also, daß er sich die ganze Frage über die Persönlichkeit Gottes noch gar nicht bestimmt vorgelegt hat, daß er zwar die religiöse Gottesidee für seine eigene Vorstellung stehen ließ, sie auch in ethischem Interesse gegen die Anthropomorphismen der Mythendichter vertheidigte (Rep. Ges.), aus der Naturzweckmäßigkeit und dem allgemein verbreiteten Gottesglauben zu rechtfertigen versuchte (Ges.), aber als Philosoph von ihr keinen Gebrauch machte.

5. Die platonische Physik. a. Die Natur. Mit dem Begriff des Werdens, der die Grundeigenschaft der Natur bildet, und dem Begriff des wahrhaft Seienden, das als Gutes gefaßt aller teleologischen Naturerklärung zu Grunde liegt, schließt sich die Physik an die Dialectik an. Weil dem Gebiet der vernunftlosen Sinnenwahrnehmung angehörig, kann die Natur jedoch nicht auf dieselbe Genauigkeit der Betrachtung Anspruch machen, wie die Dialectik. Plato hat sich darum auch den physischen Untersuchungen mit geringerer Vorliebe zugewandt, als den ethischen und dialektischen, und erst in seinen spätern Jahren; er hat ihnen nur ein einziges Gespräch gewidmet, den Timäus, und ist hier auch mit größerer Unselbstständigkeit als sonst, d. h. durchaus pythagoräisirend zu Werk gegangen. Die Schwierigkeit des Timäus vermehrt die mythische Form, an der sich schon die alten Ausleger gestoßen haben. Nimmt man seine Darstellung, wie sie sich beim ersten Anblick gibt, so haben wir vor Erschaffung der Welt einen Schöpfer als bewegendes und überlegendes Prinzip, ihm zur Seite einestheils die Ideenwelt, die immer sich selbst gleich als das ewige Urbild unbeweglich dasteht, anderntheils eine chaotische, formlose, unregelmäßig fluctuirende Masse, welche die Keime der materiellen Welt in sich enthält, aber ohne noch eine bestimmte Gestalt und Wesenheit zu haben. Aus diesen beiden Elementen mischt nun der Schöpfer die Weltseele, die er, nach Zahlenverhältnissen eingetheilt, in harmonische Kreise mit bestimmter Bewegung ausspannt; in dieses Gerüste wird dann die materielle Welt, welche durch Gliederung der chaotischen Masse in die vier Elemente zur Wirklichkeit gekommen ist, eingebaut und durch Bildung der organischen Welt ihr innerer Ausbau vollendet. — Eine Scheidung des Mythischen und Philosophischen in dieser Kosmogonie des Timäus ist schwer durchzuführen, namentlich ist schwer zu entscheiden, inwieweit das Historische der Construction, die zeitliche Aufeinanderfolge der Schöpfungsacte zur bloßen Form gehört, auch, inwiefern ein schlechthiniges

Nichtsein der Materie mit der platonischen Darstellung durchaus in Einklang zu setzen ist. Klarer ist die Bedeutung der Weltseele. Da die Seele im platonischen System überhaupt das Mittlere ist zwischen Geist und Körper und ebenso die mathematischen Verhältnisse, in ihrem allgemeinsten Ausdruck die Zahlen, das Mittlere zwischen dem blos sinnlichen Dasein und der reinen Idee (zwischen dem Eins und dem Vielen, wie sich Plato ausdrückt), so soll die nach Zahlenverhältnissen construirte Weltseele die Beziehung der Ideenwelt auf die Sinnenwelt ausdrücken, sie soll die sinnliche Welt als den in Form des materiellen Daseins existirenden Gedanken bezeichnen. Die platonische Naturauffassung selbst ist im Gegensatz gegen die mechanischen Erklärungsversuche der früheren durchaus teleologisch und auf den Begriff des Guten, der sittlichen Idee gebaut. Plato faßt die Welt als Abbild des Guten, als Werk der göttlichen Neidlosigkeit. Nach dem Bilde des Vollkommenen gemacht, ist sie deßhalb nur Eine, der Idee des einigen allumfassenden Wesens entsprechend: denn eine unendliche Menge von Welten ist nicht als begreiflich und wirklich zu denken; aus dem gleichen Grunde ist sie kugelförmig, nach der vollkommensten und gleichförmigsten Gestalt, welche alle übrigen Formen in sich begreift, ihre Bewegung die Kreisbewegung, weil diese, als die Rückkehr in sich selbst, der Bewegung der Vernunft am meisten gleicht. Die Einzelheiten des Timäus, die Ableitung der vier Elemente, die Abtheilung der sieben Planeten nach Maßgabe der musikalischen Octave, die Ansicht von den Gestirnen als unsterblichen himmlischen Wesen, die Behauptung, daß die Erde eine ruhende Stellung in der Mitte der Welt einnehme, eine Ansicht, die später durch Hülfshypothesen zum ptolemäischen System ausgebildet worden ist, die Zurückführung aller stofflichen Gestaltungen auf das Dreieck als die einfachste Flächenfigur, die Eintheilung der leblosen Wesen nach den vier Elementen in Erd-, Wasser- und Luftthiere, seine Erörterungen über die organische Natur und besonders den Bau des menschlichen Körpers können hier nur angedeutet werden. Philosophischen Werth haben diese Ausführungen nicht sowohl wegen ihres stofflichen Gehalts, denn es kommt in ihnen vielmehr die ganze Mangelhaftigkeit des naturwissenschaftlichen Standpunkts jener Zeit zu Tag, als vermöge ihrer Grundidee, die Welt als Werk und Abbild der Vernunft, als einen Organismus der Ordnung, Harmonie und Schönheit, als Selbstverwirklichung des Guten zu begreifen.

b. Die Seele. Die Seelenlehre, soweit sie nicht in die Erörterung der concreten Sittlichkeit eingeht, sondern nur die Grundlagen des sittlichen Handelns betrifft, ist ein nothwendiger Bestandtheil der platonischen Physik. Die Seele, indem sie mit dem Leibe verbunden ist, erhält Theil an seinen Bewegungen und Veränderungen und ist in dieser Beziehung dem Vergänglichen zugewandt. Sofern sie aber der Erkenntniß des Ewigen oder der Vernunft theilhaftig ist, lebt etwas Göttliches in ihr, die Vernunft. Plato unterscheidet daher zwei Bestandtheile der Seele, das Göttliche und Sterbliche in ihr, das Vernünftige und Vernunftlose, zwischen welche beide als vermittelndes Glied der Muth (θυμός) tritt, der jedoch, weil er auch in den Kindern und selbst in den Thieren sich zeigt und sich oft ohne Nachdenken blindlings fortreißen läßt, auf Naturanlage beruht, und nicht mit der Vernunft selbst verwechselt werden darf. Die genannte psychologische Dreitheilung geht in verschiedenen Wendungen durch die ganze letzte Schriftstellerperiode Plato's hindurch. Basirt auf die anthropologische Dreitheilung von Vernunft, Seele und Körper, entspricht sie nun näher auch der erkenntnißtheoretischen Dreitheilung in Wissenschaft (oder Denken), richtiger Meinung (oder Sinnenwahrnehmung) und Unwissenheit, der dreifachen Stufenleiter der Erotik im Gastmahl und der damit zusammenhän-

genden mythologischen des Poros, Eros und der Penia, der metaphysischen Triplicität der Ideenwelt, der mathematischen Verhältnisse und der Sinnenwelt, und gibt den Ableitungsgrund für die ethische Eintheilung der Tugend und die politische Eintheilung der Stände. Sofern die Seele ein Mittleres ist zwischen Geistigem und Körperlichem, schließen sich auch die Unsterblichkeitsbeweise des Phädon an diese psychologische Grundanschauung an. Daß die Seele als Denkende an der Vernunft theilhabe und als ein dem Körperlichen Entgegengesetztes, von ihm Unabhängiges, selbstständig fortexistire, ist der gemeinsame Gedanke dieser Argumente. Sie sind sämmtlich analytisch und haben keine zwingende Beweiskraft, da sie das zu Beweisende durchaus voraussetzen, zum Theil aus mythischen Philosophemen abgeleitet werden, auf einer unklaren Fassung des Begriffs der Seele und ihres Verhältnisses zum Körper wie zur Vernunft beruhen, und, sofern das Verhältniß der Seele zur Ideenwelt hervorgehoben wird, im besten Fall nur für die Unsterblichkeit dessen, der seine Seele zu reinem Geist erhoben hat, d. h. die Unsterblichkeit des Philosophen etwas beweisen würden. Ueber die theoretische Unzulänglichkeit seiner Argumente hat sich Plato selbst nicht getäuscht. Schon ihre Mehrheit beweist dieß; dann aber erklärt sie Plato ausdrücklich für Beweise nur menschlicher Wahrscheinlichkeit, für nur praktische Postulate. Vermöge dieser Einsicht hat er auch an den Schluß derselben, gleichsam als historische Besiegelung des Speculativen, den Mythus vom Todtenreich und der Unterwelt gestellt, um durch Anknüpfung an den Volksglauben, durch Benützung der religiösen Tradition dem Unsterblichkeitsglauben eine positive historisch gegebene Autorität zu gewinnen. Auch sonst spricht Plato, gleich als ob er darin göttliche Offenbarungselemente erblickte, von der Unterwelt und der einstigen Belohnung und Bestrafung der Guten und Bösen ganz in den Vorstellungen seines Volks; er erzählt von Läuterungsstrafen im Hades, analog den Vorstellungen von einem Fegfeuer, er benützt die Volkssage von schattenartigen Erscheinungen der Seelen an den Gräbern; zuweilen erzählt er von einer Wanderung der Seelen durch verschiedene menschliche und thierische Gestalten. Im Ganzen finden wir auch in Plato's Unsterblichkeitsbeweisen, wie in seiner Psychologie überhaupt jenen Dualismus, der sich hier als Haß gegen das Körperliche ausspricht und mit der Tendenz, den letzten Grund des Bösen in der Natur des „Andern" und der sinnlichen Welt zu suchen, zusammenhängt.

6. Die platonische Ethik. Die Grundidee des Guten, die in der Physik nur als heuristischer Begriff gedient hatte, erhält jetzt in der Ethik ihre reale Darstellung. Plato hat sie hauptsächlich nach drei Seiten hin entwickelt, als Gut, als individuelle Tugend und als ethische Welt im Staat. Der Pflichtbegriff tritt bei ihm, wie in der alten Philosophie überhaupt, zurück.

a. Die Güter und die Lust. Daß das höchste Gut kein anderes sein könne, als die Idee des Guten selbst, hat schon die Dialectik gezeigt, indem sie diese Idee als Ziel all unseres Strebens hat erscheinen lassen. Da sie dieselbe aber andererseits als eine der menschlichen Vernunft unerreichbare und nur in ihren verschiedenen Erscheinungsweisen erkennbare darstellt, so können auch nur diese verschiedenen Erscheinungsweisen des höchsten Guts, welche nicht das Gute selbst, sondern das Gute im Werden darstellen, also Wissenschaft, Wahrheit, Schönheit, Tugend, unter den Gesichtspunkt des menschlichen Strebens fallen. Wir sollen nicht Gott gleich, sondern ihm ähnlich werden (Theät.). Dieser Gesichtspunkt ist es, der auch der im Philebus aufgestellten, wenn gleich flüchtig skizzirten Tafel der Güter zu Grunde liegt.

Bei der Aufsuchung des höchsten Guts war namentlich der Begriff der Lust in Betracht zu ziehen. Der platonische Standpunkt ist hiebei der Versuch

einer Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Hedonismus (der Lustlehre der Cyrenaiker vgl. §. 13, 3.) und Cynismus. Während er einerseits nicht mit Aristipp die Lust als das wahre Gute gelten läßt, will er sie doch auch andererseits nicht, wie die Cyniker, nur in der Verneinung der Unlust finden und folglich leugnen, daß sie zu den Gütern des menschlichen Lebens gehöre. Das Erstere, seinen Widerspruch gegen den Hedonismus, begründet er aus der Unbestimmtheit und Relativität aller Lust, da dasselbe, was das einemal als Lust erscheint, unter andern Verhältnissen als Unlust erscheinen kann, und da, wer die Lust ohne Unterscheidung wählt, zugleich die mit den unreinen Lüsten vergesellschaftete Unlust in die Mischung seines Lebens mit aufnehmen muß; die andere Seite, seinen Widerspruch gegen den Cynismus, begründet er durch die Hinweisung auf die nothwendige Verbindung, welche zwischen der Tugend und der wahren Lust stattfindet, sofern der Besitz der Wahrheit und des Guten eine wahre und dauernde Lust, die Lust der Vernunft gewährt, ein von aller Lust abgelöstes Vernünftigsein aber nicht das höchste Gut endlicher Wesen sein kann. Der Hauptsache nach ist es also die Unterscheidung einer wahren und falschen, reinen und unreinen Lust, womit Plato die Controverse der beiden sokratischen Schulen beilegt. — Die eigenthümliche Ausführung des Philebus müssen wir hier übergehen. — Im Ganzen ist bei der platonischen Auffassung der Lust jenes Schwanken nicht zu verkennen, mit welchem Plato überhaupt das Verhältniß zwischen Körperlichem und Geistigem behandelt, indem er das Erstere bald als Hinderniß des Zweiten, bald als sein dienendes Werkzeug, bald als Mitursache zum Guten, bald als Grund alles Bösen, bald als etwas rein Negatives, bald als positives Substrat, als Träger aller höhern geistigen Entwickelungen, demgemäß auch die Lust bald als etwas dem sittlichen Handeln und der Erkenntniß ganz Gleichgültiges, bald als Mittel und accidentielle Folge des Guten faßt.

b. Die Tugend. In der Tugendlehre ist Plato ganz sokratisch. Daß sie Wissenschaft (Protagoras) und darum lehrbar (Meno) sei, steht ihm fest, und wenn sich ihm, was ihre Einheit betrifft, aus seinen spätern dialectischen Untersuchungen ergeben haben mußte, daß das Eins zugleich Vieles und das Viele zugleich Eins sei und daß folglich die Tugend ebensowohl als Eins, wie als Vieles betrachtet werden könne, so hebt er doch vorzugsweise die Einheit und Zusammengehörigkeit aller Tugenden hervor; namentlich in den vorbereitenden Gesprächen liebt er es, jede der einzelnen Tugenden als die Gesammtheit aller Tugend in sich umfassend zu schildern. In der Eintheilung der Tugenden setzt Plato meist die vorgefundene populäre Quadruplicität voraus, erst in der Republik (IV. 441.) versucht er eine wissenschaftliche Ableitung derselben, indem er sie auf seine psychologische Dreitheilung zurückführt. Die Tugend der Vernunft ist die Weisheit, die leitende und maßgebende Tugend, ohne deren Wirksamkeit die Tapferkeit zum thierischen Triebe, die Mäßigkeit zum Stumpfsinn herabsinkt; die Tugend des Muths ist die Tapferkeit, die Helferin der Vernunft, oder der von der Wissenschaft durchdrungene Muth, der im Kampfe gegen Lust und Unlust, Begierde und Furcht, als die richtige Vorstellung über das Furchtbare und Nichtfurchtbare sich bewährt; die Tugend der sinnlichen Begehrungen, welche dieselben auf ihr bestimmtes Maß zurückzuführen hat, die Mäßigkeit; diejenige Tugend endlich, welcher die schickliche Anordnung und Ausbildung der einzelnen Seelenkräfte unter einander zukommt, die Ordnerin der Seele und darum das Band und die Einheit der andern drei Tugenden, ist die Gerechtigkeit.

Der letztere Begriff, der Begriff der Gerechtigkeit, ist es nun auch, der,

wie er alle Fäden der Tugendlehre zusammenfaßt, über den Kreis des sittlichen Einzellebens hinausführt und das Ganze einer sittlichen Welt begründet. Die Gerechtigkeit „in großen Buchstaben", das sittliche Leben als sich ergänzende Totalität ist der Staat. Erst hier wird die Forderung einer völligen Harmonie des menschlichen Lebens verwirklicht. Im und durch den Staat geschieht die völlige Durchbildung der Materie für die Vernunft.

c. Der Staat. Gewöhnlich hält man den platonischen Staat für ein sogenanntes Ideal, d. h. für eine Chimäre, die zwar von einem genialen Kopfe sich ausdenken lasse, aber unter Menschen, wie sie einmal unter dem Monde seien, unausführbar sei. Plato selbst habe die Sache nicht anders angesehen und eben, weil er in seiner Republik nur ein reines Ideal einer Staatsverfassung entworfen habe, habe er in den Gesetzen, wie diese Schrift auch ausdrücklich erklärt, das in der Wirklichkeit Ausführbare vorzeichnen, eine angewandte Staatsphilosophie vom Standpunkt des gemeinen Bewußtseins aus geben wollen. Allein zuerst war dieß nicht Plato's eigene Meinung. Obwohl er bekanntlich selbst erklärt, daß der Staat, welchen er beschrieben habe, auf Erden nicht zu finden sein möchte und daß er nur ein Urbild im Himmel sei, nach welchem der Philosoph sich selbst zu bilden habe (IX. 592.), so fordert er nichts desto weniger, daß nach der Verwirklichung desselben annäherungsweise gestrebt werden soll, ja er untersucht die Bedingungen und Mittel, mit und unter welchen wohl ein solcher Staat verwirklicht werden könne, und so sind denn die einzelnen Institutionen seines Staats auch großentheils auf die Mangelhaftigkeiten, welche aus dem Charakter und der Temperamentsverschiedenheit der Menschen hervorgehen müssen, berechnet. Einem Philosophen, wie Plato, der nur in der Idee das Wirkliche und Wahre erblickt, konnte eine von der Idee sich entfernende Verfassung nur als das Unwahre erscheinen, und die gewöhnliche Ansicht, welche ihn seine Republik mit dem Bewußtsein ihrer Unausführbarkeit schreiben läßt, verkennt ganz den Standpunkt der platonischen Philosophie. Weiter aber ist die Frage, ob ein solcher Staat, wie der platonische, möglich und der beste sei, überhaupt schief und verkehrt. Der platonische Staat ist die griechische Staatsidee, dargestellt in Form einer Erzählung. Die Idee aber, als das in jedem Augenblicke der Weltgeschichte Vernünftige ist eben darum, weil sie ein absolut Wirkliches, das Wesentliche und Nothwendige im Existirenden ist, kein müßiges und kraftloses Ideal. Das wahrhafte Ideal *soll* nicht wirklich sein, sondern ist wirklich und das allein Wirkliche; wäre eine Idee zu gut zur Existenz oder die empirische Wirklichkeit dafür zu schlecht, so wäre dieß ein Fehler des Ideals selbst. So hat sich auch Plato nicht mit der Aufstellung abstracter Theorieen abgegeben; der Philosoph kann seine Zeit nicht überspringen, sondern sie nur nach ihrem wahren Inhalte erkennen und begreifen. Dieß hat Plato gethan: er steht ganz auf dem Boden seiner Gegenwart: es ist das in die Idee erhobene griechische Staatsleben, was den wahrhaften Inhalt der platonischen Republik ausmacht. Plato hat in ihr die griechische Sittlichkeit in ihrer substanziellen Weise dargestellt. Wenn die platonische Republik vorzugsweise als ein mit der empirischen Wirklichkeit unvereinbares Ideal erschien, so hat sie dieß, statt ihrer Idealität, vielmehr einem Mangel des antiken Staatslebens zu danken. Die Gebundenheit der persönlichen subjectiven Freiheit ist es, was das Charakteristische des hellenischen Staatsbegriffs ausmachte, ehe die griechischen Staaten sich in Zügellosigkeit aufzulösen begannen. So hat auch bei Plato das Sittliche die Grundbestimmung des Substanziellen. Die Institutionen seines Staats, so viel Spott und Tadel sie schon im Alterthum hervorgerufen haben, sind nur Folgerungen, die, mit unerbittlicher Strenge gezogen, aus der Idee des

griechischen Staats sich ergeben, insofern derselbe, in seinem Unterschiede von den Staaten neuerer Zeit, keine von ihm unabhängige gesetzliche Wirkungssphäre weder dem einzelnen Bürger, noch einer Corporation zugestand. Das Prinzip der subjectiven Freiheit fehlte: an diesem Prinzip hat sich griechische Sitte und Staat verblutet.

Der allgemeine Grundcharakter des platonischen Staats ist, wie gesagt, die Aufopferung, die ausschließliche Dahingabe des Individuellen an's Allgemeine, an's Staatsleben, die Zurückführung der moralischen auf die politische Tugend. Eben weil der Mensch nicht in vereinzeltem Dasein, sondern nur in organisch gegliederter Gesellschaft, d. h. im Staat, sein Seelenleben vollständig zu entwickeln vermag, so muß, schloß Plato, Zweck und Gliederung des Einzellebens dem Zwecke und der Gliederung des Gemeinlebens völlig entsprechen, es muß aller Eigenwille und aller Eigenzweck im Gesammtwillen und Gesammtzweck aufgehen, der Staat muß eine vollendete harmonische Einheit, ein durchgängiges Gegenbild des sittlichen Einzellebens darstellen. Im vollkommenen Staate soll Allen Alles gemein sein, Freude und Leid, selbst Augen und Ohren und Hände. Alle sollen nur als allgemeine Menschen gelten. Um diese vollkommene Allgemeinheit und Einheit zu verwirklichen, muß alle Besonderheit und Particularität wegfallen. Daher die Härten der platonischen Republik. Privateigenthum und Familienleben (an deren Stelle Güter- und Weibergemeinschaft tritt), Erziehung und Unterricht, die Wahl des Standes und Lebensberufs, selbst alle übrigen Thätigkeiten des Einzelnen in Kunst und Wissenschaft — alles dieß muß dem Staatszweck geopfert und der Lenkung und Leitung der obersten Staatsbehörde anheimgestellt werden. Der Einzelne muß sich bescheiden, nur auf diejenige Glückseligkeit Anspruch zu machen, die ihm als Bestandtheil des Staats zukommt. Die platonische Construction des idealen Staats steigt daher bis in's Einzelste herab. Ueber die beiden Bildungsmittel der höhern Stände, Gymnastik und Musik, über das Studium der Mathematik und Philosophie, über die Wahl der Saiteninstrumente und Versmaaße, über die Leibesübungen und den Kriegsdienst des weiblichen Geschlechts, über die Ehestiftung, über das Alter, in welchem ein Jeder Dialectik studiren, heirathen und Kinder zeugen darf, hat Plato deßhalb die genauesten Vorschriften und Anweisungen gegeben: der Staat ist ihm nur eine große Erziehungsanstalt, eine Familie im Großen. Sogar die lyrische Dichtkunst will Plato nur unter der Aufsicht von Richtern ausgeübt wissen. Epische und dramatische Dichtkunst, selbst Homer und Hesiod, sollen aus dem Staate verbannt werden, die eine, weil sie die Gemüther aufregt und verführt, die andere, weil sie unwürdige Vorstellungen von den Göttern verbreitet. Mit gleichem Rigorismus verfährt der platonische Staat gegen physische Entartungen: schlechtgeborene oder kranke Kinder sollen ausgestoßen, Kranke nicht ernährt und gepflegt werden. — Wir finden hier den Hauptgegensatz der antiken Naturstaaten gegen die modernen Rechtsstaaten. Plato hat das Wissen, Wollen und Beschließen des Individuums nicht anerkannt, und doch hat das Individuum ein Recht, dieß zu fordern. Beide Seiten, den allgemeinen Zweck und die particularen Zwecke des Einzelnen zu versöhnen, zur möglichsten Omnipotenz des Staats die möglichst große Freiheit des bewußten Einzelwillens zu gesellen, war die dem modernen Staat vorbehaltene Aufgabe.

Die politischen Institutionen des platonischen Staats sind entschieden aristokratisch. Im Widerwillen gegen die Ausschweifungen der athenischen Demokratie aufgewachsen, zieht Plato das unbeschränkte Königthum allen andern Verfassungen vor, aber ein solches, an dessen Spitze ein vollkommener Herrscher, ein vollendeter Philosoph stehen soll. Bekannt ist der platonische Satz, daß nur, wenn die Philosophen

Herrscher würden, oder die gegenwärtigen Herrscher wahrhaft und gründlich philosophirten und Staatsgewalt und Philosophie vereinigten, dem Staat zu seinem Ziele verholfen werden könne (V. 473). Daß nur Einer herrsche, scheint ihm darum gut, weil immer nur Wenige der politischen Weisheit theilhaftig werden. Auf dieses Ideal eines vollkommenen Herrschers, der als belebtes Gesetz im Stande sei, den Staat nach unbedingtem Wissen zu lenken, verzichtet Plato in der Schrift von den Gesetzen und er zieht deßhalb hier die gemischten Staatsverfassungen, welche etwas vom Monarchischen, etwas vom Demokratischen an sich tragen, als die besten vor. Aus der aristokratischen Tendenz des platonischen Staatsideals geht nun weiter die scharfe Sonderung der Stände und die gänzliche Ausschließung des dritten Standes vom eigentlichen Staatsleben hervor. Eigentlich hat Plato, wie psychologisch nur die Zweitheilung des Sinnlichen und Geistigen, Sterblichen und Unsterblichen, so auch politisch nur die Zweitheilung von Obrigkeit und Unterthanen: dieser Grundunterschied wird als nothwendige Bedingung all' und jeden Staates gesetzt; aber analog der psychologischen Mittelstufe des Muths wird zwischen den Herrscher- und Nährstand die Mittelstufe des Wehrstands eingeschoben. So erhalten wir drei Stände, der Vernunft entsprechend den Stand der Herrscher, dem Muth entsprechend den Stand der Wächter oder Krieger, dem sinnlichen Begehren entsprechend den Stand der Handwerker. Diesen drei Ständen kommen drei gesonderte Funktionen zu, dem ersten die Funktion der Gesetzgebung, der Thätigkeit und Vorsorge fürs Allgemeine, dem zweiten die Funktion der Vertheidigung des Gemeinwesens nach außen gegen Feinde, dem dritten die Sorge für das Einzelne, das Bedürfniß, wie Ackerbau, Viehzucht, Häuserbau. Durch jeden der drei Stände und seine Funktionen kommt dem Staat eine eigenthümliche Tugend zu, durch den Stand der Herrscher die Weisheit, durch den Stand der Wächter oder Krieger die Tapferkeit, dadurch daß der Stand der Handwerker den Herrschern gehorsam lebt, die Mäßigkeit, die deßhalb vorzugsweise die Tugend des dritten Standes ist: aus der richtigen Verbindung dieser drei Tugenden im gesammten Staatsleben geht die Gerechtigkeit des Staats hervor, eine Tugend, die somit die Gliederung der Totalität, die organische Theilung des Ganzen in seine Momente repräsentirt. Mit dem untersten Stande, dem der Handwerker, beschäftigt sich Plato am flüchtigsten: er ist dem Staate nur Mittel. Selbst Gesetzgebung und Rechtspflege in Beziehung auf die gewerbtreibende Masse des Volks hält er für unwesentlich. Geringer ist der Abstand zwischen Herrschern und Wächtern; Plato läßt vielmehr, gleich als ob die Vernunft die höchste Entwicklungsstufe des Muths wäre, analog der ursprünglichen psychologischen Zweitheilung beide Stände in einander übergehen, indem er will, daß die Aeltesten und Besten aus den Wächtern zur Obrigkeit werden sollen. Die Erziehung der Wächter soll daher sorgfältig vom Staate geordnet und geregelt werden, damit bei ihnen das Muthige, ohne die ihm eigenthümliche Thatkraft einzubüßen, von der Vernunft durchdrungen werde. Die Tugendhaftesten und dialectisch Gebildetsten unter den Wächtern werden sofort nach zurückgelegtem dreißigsten Jahre ausgesondert, geprüft und zur Uebernahme von Aemtern genöthigt, und nachdem sie auch hier sich bewährt, im fünfzigsten Jahre zum Ziele geführt, und wenn sie die Idee des Guten geschaut haben, verpflichtet, jenes Urbild im Staate zu verwirklichen, jedoch so, daß Jeder nur, wenn ihn die Reihe trifft, die Lenkung des Staats übernimmt, die übrige Zeit aber der Philosophie widmet. Durch diese Einrichtung soll der Staat zur unbedingten, von der Idee des Guten geleiteten Vernunftherrschaft erhoben werden.

## §. 15. Die ältere Akademie.

In der älteren Akademie waltete kein erfinderischer Geist; wir finden außer wenigen Fortsetzungen nur Stillstand und allmäliges Zurücktreten des platonischen Philosophirens. Nach dem Tode Plato's setzte Speusipp, sein Neffe, den Unterricht in der Akademie acht Jahre lang fort; auf ihn folgte Xenokrates; später wirkten Polemon, Krates und Krantor. Wir befinden uns in einer Zeit, in welcher förmliche Lehranstalten für höhere Bildung eingerichtet wurden und der frühere Lehrer dem spätern die Nachfolge übertrug. Im Allgemeinen charakterisirt sich, so viel sich aus den spärlichen Nachrichten schließen läßt, die ältere Akademie durch ein Vorherrschen des Zugs zur Gelehrsamkeit, durch das Ueberhandnehmen pythagoräischer Elemente, namentlich der pythagoräischen Zahlenlehre, womit die Hochstellung der mathematischen Wissenschaften, namentlich der Arithmetik und Astronomie und das Zurücktreten der Ideenlehre zusammenhing, und endlich durch das Aufkommen phantastischer dämonologischer Vorstellungen, in welchen namentlich die Verehrung der Gestirne eine Rolle spielte. — In späterer Zeit bestrebte man sich, auf die unverfälschte Lehre Platos wieder zurückzugehen. Krantor wird als erster Ausleger der platonischen Schriften genannt.

Wie Plato der einzig wahre Sokratiker, so war des Plato einzig wahrhafter Schüler, wenn gleich von seinen Mitschülern der Untreue angeklagt, Aristoteles.

Wir gehen sogleich zu ihm über, da sich sein Verhältniß zu Plato und sein Fortschritt über diesen seinen Vorgänger innerhalb seiner Philosophie (vgl. §. 16, 3. c. aa.) herausstellen wird.

## §. 16. Aristoteles.

1. Leben und Schriften des Aristoteles. Aristoteles ward im Jahr 384 v. Chr. zu Stagira, einer griechischen Colonie in Thracien, geboren. Sein Vater Nikomachus war Arzt und ein Freund des macedonischen Königs Amyntas: das Erstere mag Einfluß auf die wissenschaftliche Richtung des Sohns, das Letztere auf seine spätere Berufung an den macedonischen Hof gehabt haben. Frühzeitig seiner Eltern beraubt, kam er im siebenzehnten Jahre zu Plato nach Athen, in dessen Umgang er zwanzig Jahre blieb. Ueber sein persönliches Verhältniß zu Plato laufen verschiedene Gerüchte, theils günstige, wie ihn denn Plato um seines unveränderlichen Studirens willen den Lehrer genannt und ihn mit Xenokrates vergleichend geäußert haben soll, dieser bedürfe des Sporns, jener des Zügels, — theils und überwiegend ungünstige. Unter den vielen Beschuldigungen gegen seinen Charakter findet sich namentlich auch der Vorwurf des Neids und der Undankbarkeit gegen seinen Lehrer, und wenn auch die meisten von den hierauf bezüglichen Anekdoten wenig Glauben verdienen, zumal da Aristoteles auch nach Plato's Tode noch in freundschaftlichen Verhältnissen mit Xenokrates stand, so läßt sich doch der Schriftsteller Aristoteles von einer gewissen, wenn auch psychologisch erklärlichen Unfreundlichkeit und Rücksichtslosigkeit gegen Plato und seine Philosophie nicht freisprechen. Nach Plato's Tode ging Aristoteles mit Xenokrates zu Hermeias, dem Tyrannen der mysischen Staat Atarneus, dessen Schwester Pythias er zur Gattin nahm, als Hermeias durch persische List gefallen war. Nach dem Tode der Pythias soll er seine Beischläferin Herpyllis, von der sein Sohn Nikomachus stammte, geheirathet haben. Im Jahr 343 wurde er vom macedonischen König Philipp

zur Erziehung seines dreizehnjährigen Sohnes Alexander berufen. Vater und Sohn ehrten ihn hoch und der Letztere unterstützte ihn auch später mit königlicher Freigebigkeit in seinen Studien. Als Alexander nach Persien ging, begab sich Aristoteles nach Athen und lehrte im Lykeion, dem einzigen Gymnasium, das ihm noch offen stand, da Xenokrates die Akademie, die Cyniker das Cynosarges inne hatten. Von den Schattengängen (περίπατοι) beim Lykeion, in welchen Aristoteles hin und her wandelnd zu philosophiren pflegte, erhielt seine Schule den Namen der peripatetischen. Aristoteles soll des Morgens die schon gereifteren Schüler in der tiefern Wissenschaft (akroamatische Untersuchungen), des Nachmittags eine größere Anzahl in den auf allgemeine Bildung abzweckenden Wissenschaften (exoterische Vorträge) unterrichtet haben. Nach dem Tode Alexanders, bei dem er in der letzten Zeit in Ungnade fiel, soll er, nachdem er dreizehn Jahre lang zu Athen gelehrt, von den Athenern des Frevels gegen die Götter angeklagt worden und geflohen sein, damit sich die Athener nicht zum zweitenmal an der Philosophie versündigten. Er starb im Jahr 322 zu Chalcis auf Euböa.

Aristoteles hat außerordentlich viele Schriften hinterlassen, von denen der kleinere (etwa ein Viertel), aber ungleich wichtigste Theil auf uns gekommen ist, jedoch in einer Gestalt, die manchen Fragen und Bedenken Raum läßt. Zwar ist die Erzählung Strabo's über das Schicksal der aristotelischen Schriften und dem Schaden, den sie im Keller zu Skepsis erlitten hätten, als Fabel nachgewiesen oder wenigstens auf die Urhandschriften beschränkt worden: aber die bruchstückartige, entwurfähnliche Gestalt, die mehrere unter denselben, und gerade die wichtigsten, z. B. die Metaphysik, haben, die Mehrfachheit von Recensionen und Bearbeitungen, in welchen ein und dasselbe Werk, z. B. die Ethik vorliegt, Unordnungen und auffallende Wiederholungen in einer und derselben Schrift, die Gegenseitigkeit der Verweisungen zwischen verschiedenen Schriften und die schon von Aristoteles selbst gemachte Unterscheidung akroamatischer und esoterischer Schriften gibt zur Vermuthung Veranlassung, daß wir größtentheils nur mündliche, von Schülern redigirte Vorträge vor uns haben.

2. **Allgemeiner Charakter und Eintheilung der aristotelischen Philosophie.** Mit Aristoteles wird die Philosophie, die in Plato nach Form und Inhalt noch volksthümlich gewesen war, universell, sie verliert ihre hellenische Partikularität: der platonische Dialog verwandelt sich in trockene Prosa, an die Stelle der Mythen und der poetischen Einkleidung tritt eine feste nüchterne Kunstsprache, das in Plato intuitiv gewesene Denken wird in Aristoteles diskursiv, die unmittelbare Vernunftanschauung des Erstern wird beim Andern Reflexion und Begriff. Von der platonischen Einheit alles Seins sich abwendend, richtet Aristoteles den Blick mit Vorliebe auf die Mannichfaltigkeit der Erscheinung, er sucht die Idee nur in ihrer concreten Verwirklichung, und ergreift daher das Besondere, statt in seinem Zusammenhange mit der Idee, vielmehr vorzugsweise nach seiner eigenthümlichen Bestimmtheit, nach seinen gegenseitigen Unterschieden. Mit gleichem Interesse umfaßt er das in der Natur, der Geschichte und im Innern des Menschen selbst Gegebene. Aber immer geht er am Einzelnen fort, er bedarf immer eines Gegebenen, um an ihm seine Gedanken zu entwickeln, immer ist es das Empirische, das Thatsächliche, was seine Speculation sollicitirt und leitet. Seine ganze Philosophie ist Beschreibung des Gegebenen und nur, weil sie das Empirische in seiner Totalität, seiner Synthese auffaßt, weil sie die Induktion vollständig durchführt, verdient sie den Namen einer Philosophie. Nur, weil der absolute Empiriker, ist Aristoteles der wahrhafte Philosoph.

Aus diesem Charakter der aristotelischen Philosophie erklärt sich zuerst ihre encyklopädische Tendenz, sofern alles in der Erfahrung Gegebene gleiche Ansprüche auf Berücksichtigung macht. Aristoteles ist daher der Gründer mehrerer, vor ihm unbekannter Disziplinen: er ist nicht bloß der Vater der Logik, sondern auch der Naturgeschichte, der empirischen Psychologie, des Naturrechts.

Weiter erklärt sich aus der Hinwendung des Aristoteles zum Gegebenen seine vorherrschende Neigung zur Physik; denn die Natur ist das Unmittelbarste, Thatsächlichste. Ferner hängt es damit zusammen, daß Aristoteles, der Erste unter den Philosophen, die Geschichte tendenzmäßig einer genauen Aufmerksamkeit gewürdigt hat. Das erste Buch der Metaphysik ist ebenso der erste Versuch einer Geschichte der Philosophie, wie seine Politik die erste kritische Geschichte der verschiedenen Staatsformen und Verfassungen. Wie dort durch die Kritik seiner Vorgänger, so legt er hier durch die Kritik der vorliegenden Verfassungen den Grund zu seiner eigenen Theorie: er will die letztere überall nur als die Consequenz des geschichtlich Gegebenen erscheinen lassen.

Es ist klar, daß hiernach auch die Methode des Aristoteles eine andere sein mußte, als diejenige Plato's. Statt synthetisch und dialectisch, wie der Letztere, verfährt er vorherrschend analytisch und regressiv, d. h. je vom Concreteren rückwärtsschreitend zu dessen letzten Gründen und Bestimmungen. Hatte Plato seinen Standpunkt in der Idee genommen, um von hier aus das Gegebene und Empirische zu beleuchten und zu erklären, so nimmt Aristoteles seinen Standpunkt im Gegebenen, um in ihm die Idee zu finden und aufzuzeigen. Seine Methode ist daher die Induktion, d. h. die Ableitung allgemeiner Sätze und Maximen aus einer Summe gegebener Thatsachen und Erscheinungen, seine Darstellung gewöhnliches Raisonnement, ein nüchternes Abwägen von Thatsachen, Erscheinungen, Umständen und Möglichkeiten. Er verhält sich meist nur als denkender Beobachter. Auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit seiner Resultate verzichtend, ist er zufrieden, ein approximativ Wahres, möglichste Wahrscheinlichkeit hergestellt zu haben. Er äußert häufig, die Wissenschaft beziehe sich nicht bloß auf das Unveränderliche und Nothwendige, sondern auch auf das, was gewöhnlich zu geschehen pflegt: nur das Zufällige falle außer ihren Bereich. Die Philosophie hat ihm daher den Charakter und den Werth einer Wahrscheinlichkeitsrechnung und seine Darstellungsweise nimmt nicht selten nur die Form des zweifelhaften Ueberlegens an. Daher keine Spur von den platonischen Idealen. Daher sein Widerwille gegen dichterischen Schwung und poetische Ausdrucksweisen in der Philosophie, ein Widerwille, der ihn zwar einerseits zu einer festen philosophischen Terminologie veranlaßte, aber andererseits seine Vorgänger oft von ihm mißverstanden und mißdeutet werden ließ. Daher auch im Gebiet des Handelns seine durchgängige Anschmiegung an die gegebene Wirklichkeit.

Mit dem empirischen Charakter des aristotelischen Philosophirens hängt endlich die zerstückte Art seiner Schriften, der Mangel einer systematischen Eintheilung und Anordnung zusammen. Immer an der Hand des Gegebenen vom Einzelnen zum Einzelnen vorwärts schreitend, faßt er jedes Gebiet des Wirklichen für sich und macht es zum Gegenstande einer besondern Schrift, aber er unterläßt es meistens, die Fäden aufzuzeigen, durch welche die Theile unter sich zusammenhängen und zum Ganzen eines Systems sich zusammenschließen. So erhält er eine Vielheit coordinirter Wissenschaften, von denen jede ihre unabhängige Begründung hat, aber keine sie zusammenhaltende oberste Wissenschaft. Ein leitender und verknüpfender Grundgedanke ist da, alle Schriften verfolgen die Idee eines Ganzen; aber in der Darstellung fehlt so sehr alle systematische

Gliederung, jede seiner Schriften ist so sehr eine selbstständige in sich geschlossene Monographie, daß man nicht selten über die Frage in Verlegenheit geräth, was Aristoteles selbst für einen Theil der Philosophie gehalten habe oder nicht. Nirgends gibt er ein Schema oder einen Grundriß, selten abschließende Ergebnisse oder übersichtliche Erörterungen, selbst die verschiedenen Eintheilungen der Philosophie, die er aufstellt, weichen sehr von einander ab. Bald unterscheidet er praktische und theoretische Wissenschaft, bald stellt er neben diese zwei noch eine hervorbringende Wissenschaft, bald spricht er von drei Theilen, Ethik, Physik und Logik; die theoretische Philosophie selbst hinwiederum theilt er bald in Logik und Physik, bald in Theologie, Mathematik und Physik. Keine dieser Eintheilungen hat er aber der Darstellung seines Systems ausdrücklich zu Grund gelegt; er legt überhaupt keinen Werth darauf, spricht sogar seinen Widerwillen gegen die Methode der Eintheilungen offen aus und es geschieht nur aus Rücksichten der Zweckmäßigkeit, wenn wir der platonischen Dreitheilung den Vorzug geben.

3. Logik und Metaphysik. a. Begriff und Verhältniß beider. Der Name Metaphysik ist erst von den aristotelischen Commentatoren geschaffen worden; Plato hatte sie Dialectik genannt und Aristoteles hat dafür die Bezeichnung „erste Philosophie," wogegen ihm die Physik „zweite Philosophie" ist. Das Verhältniß dieser ersten Philosophie zu den andern Wissenschaften bestimmt Aristoteles folgendermaßen. Jede Wissenschaft, sagt er, nimmt ein bestimmtes Gebiet, eine besondere Art des Seienden zur Untersuchung heraus, aber keine derselben geht auf den Begriff des Seienden. Es ist also eine Wissenschaft nöthig, welche dasjenige, was die andern Wissenschaften aus der Erfahrung oder hypothetisch aufnehmen, selbst hinwiederum zum Gegenstand der Untersuchung macht. Dieß thut die erste Philosophie, indem sie sich mit dem Sein als Sein beschäftigt, während die andern es mit dem bestimmten concreten Sein zu thun haben. Als diese Wissenschaft des Seins und seiner ersten Gründe ist die Metaphysik, indem sie die Voraussetzung der andern Disziplinen bildet, **erste** Philosophie. Würde es nämlich, sagt Aristoteles, nur physische Wesen geben, so wäre die Physik die erste und einzige Philosophie, gibt es aber eine immaterielle und unbewegte Wesenheit, die der Grund alles Seins ist, so muß es auch eine frühere, und weil sie früher ist, allgemeine Philosophie geben. Dieser erste Grund alles Seins ist nun Gott, weßwegen Aristoteles auch bisweilen die erste Philosophie Theologie nennt.

Schwierig ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dieser ersten Philosophie als der Wissenschaft von den letzten Gründen, und derjenigen Wissenschaft, die man gewöhnlich die Logik des Aristoteles nennt und deren Darstellung in den unter dem Namen Organon zusammengefaßten Schriften vorliegt. Aristoteles selbst hat das Verhältniß beider Wissenschaften nicht näher erörtert, woran zum Theil die unausgeführte Gestalt der Metaphysik Schuld sein mag. Da er jedoch beide Wissenschaften unter dem Namen Logik zusammenfaßt, da er die Untersuchung des Wesens der Dinge (VII, 17.) und die Ideenlehre (XIII, 5.) ausdrücklich als logische Untersuchung bezeichnet, da er den logischen Satz des Widerspruchs als absolute Voraussetzung alles Denkens, Sprechens und Philosophirens in der Metaphysik weitläufig festzustellen sucht (Buch IV.), und die Untersuchung des Beweisverfahrens derjenigen Wissenschaft zueignet, welche auch das Wesen zu untersuchen habe (III, 2. IV, 3.), da er eine Erörterung der Kategorieen, denen er früher ein eigenes dem Organon einverleibtes Buch gewidmet hatte, noch einmal auch in der Metaphysik (Buch V.) gibt, so kann wenigstens so viel mit Sicherheit behauptet werden, daß ihm die

Untersuchungen des Organon von denen der Metaphysik nicht schlechthin getrennt sind und daß die gewöhnliche Auseinanderhaltung der formalen Logik und der Metaphysik nicht in seinem Sinne ist, wenn er gleich unterlassen hat, beide näher unter einander zu vermitteln.

6. Die Logik. Die Hauptaufgabe sowohl des natürlichen logischen Vermögens als auch der Logik als Wissenschaft und Kunst besteht darin: Schlüsse zu bilden und beurtheilen und durch Schlüsse beweisen zu können. Die Schlüsse aber bestehen aus Sätzen, die Sätze aus Begriffen. Nach diesen natürlichen, in der Sache selbst liegenden Gesichtspunkten hat Aristoteles den Inhalt der logischen und dialectischen Lehre den verschiedenen einzelnen Schriften des Organon zugetheilt. Die erste Schrift im Organon sind „die Kategorieen," eine Schrift, welche die einzelnen Begriffe, die allgemeinen Bestimmungen des Seins abhandelt, den ersten Versuch einer Ontologie gibt. Aristoteles zählt zehn solche Kategorieen auf, Einzelsubstanz, Größe, Beschaffenheit, Verhältniß, Ortsbestimmung, Zeitbestimmung, Lage, Zustand, Thun, Leiden. Die zweite Schrift handelt von der Rede als Ausdruck der Gedanken (de interpretatione) und handelt die Lehre von den Redetheilen, den Sätzen und Urtheilen ab. Die dritte sind die analytischen Bücher, die zeigen, wie die Schlüsse auf ihre Prinzipien zurückgeführt und nach Vordersätzen geordnet werden können. Die ersten Analytiken in zwei Büchern enthalten die allgemeine Lehre vom Vernunftschluß. Die Schlüsse sind aber ihrem Inhalt und Zweck nach entweder apodiktische, die eine gewisse und streng zu beweisende Wahrheit enthalten, oder dialectische, welche auf das Bestreitbare und Wahrscheinliche gerichtet sind, oder endlich sophistische, welche trügerischer Weise für richtige Schlüsse ausgegeben werden, ohne es zu sein. Die Lehre von den apodiktischen Schlüssen und somit vom Beweise wird gegeben in den zwei Büchern der zweiten Analytiken, diejenige von den dialectischen in den acht Büchern der Topik, diejenige von den sophistischen in der Schrift „über die sophistischen Ueberweisungen."

Das Nähere der aristotelischen Logik ist durch die gewöhnlichen formalen Darstellungen dieser Wissenschaft, für welche Aristoteles das Material fast vollständig geliefert hat (weßwegen Kant sagen konnte, die Logik habe seit Aristoteles keinen Schritt vorwärts und keinen rückwärts gethan), Jedermann bekannt. Nur in zwei Punkten ist die jetzige formale Logik über Aristoteles hinausgeschritten, zuerst, indem sie dem kategorischen Schluß, welchen Aristoteles allein im Auge hat, den hypothetischen und disjunktiven, dann, indem sie den drei ersten Figuren des Schlusses die vierte beigefügt hat. Aber die Unvollkommenheit der aristotelischen Logik, die beim Gründer dieser Wissenschaft zu entschuldigen war, das durchaus empirische Verfahren, hat sie nicht nur beibehalten, sondern auch durch die nicht aristotelische Entgegensetzung der Denkformen und des gedachten Inhalts zum Prinzip erhoben. Aristoteles ist eigentlich nur darauf ausgegangen, die logischen Thatsachen in Beziehung auf Satzbildung und Schlußverfahren zu sammeln, er hat in seiner Logik nur eine Naturgeschichte des endlichen Denkens gegeben. So hoch nun auch dieses Bewußtwerden über die logischen Operationen des Verstandes, dieses Abstrahiren vom Stoffartigen des vorstellenden Denkens anzuschlagen ist, so auffallend ist dabei der Mangel aller wissenschaftlichen Ableitung und Begründung. Die zehn Kategorieen z. B., die er, wie bemerkt, in einer eigenen Schrift abhandelt, zählt er einfach auf, ohne einen Grund oder ein Eintheilungsprinzip für diese Aufzählung anzugeben; es besteht ihm nur als Thatsache, daß so viele Kategorieen sind, ja er gibt sie in verschiedenen Schriften verschieden an. Ebenso nimmt er die Schlußfiguren empirisch auf; er betrachtet sie nur als Formen und Verhältnißbestimmungen

des formalen Denkens und bleibt so, obwohl er den Schluß für die einzige Form der Wissenschaft erklärt, innerhalb der Verstandeslogik stehen. Weder in seiner Metaphysik, noch in seiner Physik u. s. f. wendet er die Regeln des formalen Schlußverfahrens an, die er im Organon entwickelt, zum klaren Beweis, daß er weder die Lehre von den Kategorien, noch seine Analytik überhaupt in sein System recht hineingearbeitet hat; seine logischen Untersuchungen greifen überhaupt in die Entwicklung seiner philosophischen Gedanken nicht ein, sondern haben großentheils nur den Werth einer vorläufigen sprachlichen Untersuchung.

c. **Die Metaphysik.** Unter allen aristotelischen Schriften ist die Metaphysik am wenigsten ein zusammenhängendes Ganzes, sondern eine Sammlung von Entwürfen, die zwar eine gewisse Grundidee verfolgen, denen aber die innere Vermittlung und vollständige Entwicklung fehlt. Es lassen sich in ihr sieben Hauptgruppen unterscheiden: 1) Kritik der bisherigen philosophischen Systeme vom Gesichtspunkt der vier aristotelischen Prinzipien aus, I. Buch. 2) Aufstellung der Aporieen oder philosophischen Vorfragen. III. 3) Der Satz des Widerspruchs IV. 4) Die Definitionen V. 5) Erörterung des Begriffs der Einzelsubstanz (*οὐσία*) und des begrifflichen Wesens (des *τί ἦν εἶναι*) oder der Begriffe Stoff (*ὕλη*) Form (*εἶδος*) und aus diesen beiden zusammengesetztes Ding (*σύνολον*) VII. VIII. 6) Potenzialität und Actualität IX. 7) Der Alles bewegende, selbst unbewegte göttliche Geist XII. 8) Hiezu kommt noch die durch die ganze Metaphysik sich durchziehende, besonders aber in Buch XIII. und XIV. ausgeführte Polemik gegen die platonische Ideen- und Zahlenlehre.

aa. **Die aristotelische Kritik der platonischen Ideenlehre.** In dem Widerspruch des Aristoteles gegen die platonische Ideenlehre ist die specifische Differenz beider Systeme zu suchen, weßwegen auch Aristoteles bei jeder sich ihm darbietenden Gelegenheit (bes. Metaph. I und XIII.) auf diesen seinen Gegensatz gegen die Akademiker zurückkommt. Plato hatte in der Idee alle Wirklichkeit angeschaut, aber die Idee war ihm noch starre, in das Leben und die Bewegung des Daseins nicht verflochtene Wahrheit. So war sie aber vielmehr selbst verendlicht, hatte die Erscheinungswelt, so wenig dieß Plato auch wollte, in selbstständigem Sein sich gegenüber und trug das Prinzip für das Sein der Erscheinung nicht in sich. Dieß erkennt Aristoteles, wenn er Plato'n vorwirft, seine Ideen seien nur „verewigte Sinnendinge" und es lasse sich aus ihnen das Sein und Werden des Sinnlichen nicht erklären. Um diesen Consequenzen zu entgehen, gibt er selbst dem Geistigen eine ursprüngliche Beziehung zur Erscheinung, indem er das Verhältniß beider als das des Wirklichen zum Möglichen, der Form zur Materie bestimmt, indem er den Geist als die absolute Wirklichkeit der Materie, die Materie als ansichseienden Geist auffaßt. Seine Einwendungen gegen die platonische Ideenlehre begründet Aristoteles in folgender Weise.

Abgesehen davon, daß Plato für die objektive, von den Sinnendingen unabhängige Realität der Ideen keinen genügenden Beweis geführt hat und daß seine Theorie eine ungerechtfertigte ist, ist sie zuerst völlig unfruchtbar, da sie keinen Erklärungsgrund für das Seiende in sich trägt. Die Ideen entbehren alles eigenthümlichen selbstständigen Gehalts. Wir dürfen uns nur erinnern, wie sie entstanden sind. Um die Möglichkeit der Wissenschaft zu retten, hatte Plato besondere, vom Sinnlichen unabhängige, von seinem Strome ungefährdete Substanzen aufzustellen gesucht. Aber zu diesem Behufe bot sich ihm nichts Anderes dar, als eben nur dieses Einzelne, diese Sinnendinge. Er setzte daher dieses Einzelne in verallgemeinerter Form als Idee. So kam es, daß seine

Ideen von den daran theilnehmenden sinnlichen Einzeldingen wenig verschieden sind. Die ideale Zweiheit und die empirische Zweiheit ist ein und derselbe Inhalt. Man kann sich leicht hievon überzeugen, sobald man die Anhänger der Ideenlehre auffordert, bestimmt anzugeben, was denn nun ihre unvergänglichen Substanzen neben den sinnlichen Einzeldingen, die an ihnen Theil nehmen, eigentlich sind. Der ganze Unterschied zwischen beiden beschränkt sich auf ein den letztern angehängtes An-sich; statt Mensch, Pferd — heißt es nun: Mensch-an-sich, Pferd-an-sich. Nur diese formelle Aenderung ist es, worauf die Ideenlehre beruht; der endliche Inhalt bleibt, aber er wird als ein ewiger bezeichnet. Diesen Einwurf, daß in der Ideenlehre eigentlich nur das Sinnliche als ein Unsinnliches gesetzt und mit dem Prädikat der Unveränderlichkeit ausgestattet werde, faßt Aristoteles wie oben bemerkt, so zusammen, daß er die Ideen „verewigte Sinnendinge" nennt, nicht als ob sie wirklich etwas Sinnliches, Räumliches wären, sondern weil in ihnen das sinnlich Einzelne unmittelbar als Allgemeines ausgesprochen wird. Er vergleicht sie in dieser Beziehung mit den Göttern der anthropomorphistischen Volksreligion: wie diese nichts Anderes, als vergottete Menschen, so seien jene nichts Anderes als potenzirte Naturdinge, ein ins Unsinnliche erhobenes Sinnliches. Diese zwischen den Ideen und den betreffenden Einzeldingen stattfindende „Gleichnamigkeit" ist es nun auch, welche die Annahme von Ideen als eine überflüssige und lästige Verdoppelung der zu erkennenden Gegenstände erscheinen läßt. Wozu das Nämliche zweimal setzen? Wozu außer der sinnlichen Zweiheit, Dreiheit, eine Zweiheit, Dreiheit in der Idee? Aristoteles meint daher, die Anhänger der Ideenlehre, wenn sie für jede Klasse von Naturdingen eine Idee setzen, und mittelst dieser Theorie eine gleichnamige Doppelreihe sinnlicher und unsinnlicher Substanzen aufstellen, kommen ihm vor wie Menschen, die mit wenigen Zahlen nicht ebensogut rechnen zu können vermeinten, als mit vielen, und die deßhalb die Zahlen erst vervielfachten, ehe sie mit ihren Rechenoperationen beginnen. — Also noch einmal: die Ideenlehre ist eine Tautologie und für die Erklärung des Seienden völlig unfruchtbar. „Zur Erkenntniß der an den Ideen theilnehmenden Einzeldinge helfen die Ideen nichts, da ihnen ja die Ideen nicht immanent, sondern von ihnen abgesondert sind." — Ebenso unfruchtbar sind die Ideen, wenn man sie im Verhältniß zum Entstehen und Vergehen der Sinnendinge betrachtet. Sie enthalten gar kein Prinzip des Werdens, der Bewegung. Es ist in ihnen keine Ursächlichkeit, welche ein Geschehen herbeiführte oder das wirkliche Geschehen erklärte. Selbst unbeweglich und prozeßlos würden sie, wenn sie je eine Wirkung hätten, nur völligen Stillstand zur Folge haben können. Zwar heißt es in Plato's Phädon, die Ideen seien Ursachen des Seins sowohl als des Werdens; allein trotz der Ideen wird Nichts ohne ein Bewegendes: und ein solches Bewegendes sind die Ideen, bei ihrer Abgesondertheit vom Werdenden, nicht. Dieses gleichgültige Verhalten der Ideen zu dem wirklichen Werden und Geschehen, ihre starre Jenseitigkeit bezeichnet nun Aristoteles unter Anwendung der Kategorien Potenzialität und Aktualität, weiter so, daß er sagt, die Ideen seien nur potenziell, sie seien bloße Möglichkeit, bloßes Ansichsein, weil ihnen die Aktualität fehle. — Der innere Widerspruch der Ideenlehre ist kurz der, daß sie ein Einzelnes unmittelbar als ein Allgemeines, und umgekehrt das Allgemeine, die Gattung zugleich als numerisch Einzelnes ausspricht, daß sie die Idee einerseits als getrenntes Einzelwesen, andererseits als theilnehmbar, folglich als Allgemeines setzt. Obgleich daher die Ideen ursprünglich Gattungsbegriffe, ein Allgemeines sind, aus der Fixirung des Seienden im Daseienden, des Einen im Mannichfaltigen, des Beharrlichen im Wechsel entstanden, so sind

sie nichtsdestoweniger, da sie nach der Voraussetzung der Platoniker Einzelsubstanzen sein sollen, gar nicht definirbar; denn von einem absolut Einzelnen, einem Individuum, ist weder Definition noch Ableitung möglich, da schon das Wort — und nur in Worten ist eine Definition möglich — seiner Natur nach ein Allgemeines ist und auch andern Gegenständen zukommt, folglich alle Prädikate, in welchen ich die Bestimmung eines Einzeldings zu geben versuche, für dieses Einzelding nicht specifisch sind. Die Anhänger der Ideenlehre sind demnach gar nicht im Stande, eine Idee begrifflich zu bestimmen: ihre Ideen sind undefinirbar. — Ueberhaupt hat Plato das Verhältniß der Einzeldinge zu den Ideen ganz im Unklaren gelassen. Er nennt die Ideen Urbilder und läßt die Dinge an ihnen theilnehmen: dieß sind jedoch leere poetische Metaphern. Wie sollen wir uns denn diese „Theilnahme," dieses Nachgebildetwerden der jenseitigen Musterbilder vorstellen? Vergeblich sucht man hierüber bei Plato nähere Aufklärungen. Es ist gar nicht abzusehen, wie und warum die Materie an den Ideen Theil nimmt. Um dieß zu erklären, müßte man zu den Ideen hin noch ein weiteres höheres Prinzip annehmen, das für diese „Theilnahme" der Dinge die Ursache enthielte, denn ohne ein Bewegendes sieht man den Grund der „Theilnahme" nicht ein. Jedenfalls müßte über der Idee (z. B. der Idee des Menschen) und der Erscheinung (z. B. dem bestimmten einzelnen Menschen) ein Drittes, ihnen Gemeinsames stehen, in welchem Beide Eins wären, d. h., wie Aristoteles diesen Vorwurf gewöhnlich ausdrückt, die Ideenlehre führt auf die Annahme eines „dritten Menschen." — Das Ergebniß dieser aristotelischen Kritik ist die Immanenz des Allgemeinen im Einzelnen. So berechtigt das Verfahren des Sokrates war, wenn er das Allgemeine als das Wesen des Einzelnen aufzufinden und begriffsmäßige Definitionen zu geben suchte (denn ohne das Allgemeine ist keine Wissenschaft möglich), so verfehlt ist die platonische Theorie, indem sie diese Allgemeinbegriffe zu selbstständigem Bestehen, zu realen Einzelsubstanzen erhob. Nichts Allgemeines, Nichts, was Art oder Gattung ist, existirt neben und gesondert vom Einzelnen: ein Ding und sein Begriff können nicht getrennt von einander sein. Mit diesen Bestimmungen ist Aristoteles von der Grundidee Plato's, daß das Allgemeine das allein wahrhaft Seiende, das Wesen der Einzeldinge sei, so wenig abgefallen, daß er sie vielmehr nur von der ihr anklebenden Abstraction befreit und mit der Erscheinungswelt tiefer vermittelt hat. Seine Grundvoraussetzung ist, trotz des scheinbaren Widerspruchs gegen seinen Lehrer, die gleiche, wie diejenige Plato's, daß nämlich in dem Begriffe das Wesen eines Dings (*τὸ τί ἐστιν, τὸ τί ἦν εἶναι*) erkannt und dargestellt werde, nur will er das Allgemeine, den Begriff, von der bestimmten Erscheinung so wenig getrennt wissen, als die Form vom Stoff, und Wesen oder Substanz (*οὐσία*) im eigentlichsten Sinne ist ihm nur Dasjenige, was nicht von einem Andern, sondern von dem das Uebrige ausgesagt wird, Dasjenige, was ein Dieses (*τόδε τι*) ist, das Einzelwesen oder Einzelding, nicht ein Allgemeines.

bb. Die vier aristotelischen Prinzipe oder Ursachen und das Verhältniß von Form und Materie. Aus der Kritik der platonischen Ideenlehre ergaben sich unmittelbar die beiden Grundbestimmungen des aristotelischen Systems, die den Angelpunkt desselben bilden, die Bestimmungen Stoff oder Materie (*ὕλη*) und Form (*εἶδος*). Aristoteles zählt zwar meistens, wo er vollständig zu Werke geht, vier metaphysische Prinzipe oder Ursachen auf, Stoff, Form, bewegende Ursache, Zweck. Bei einem Hause z. B. ist der Stoff das Bauholz, die Form der Begriff des Hauses, die bewegende Ursache der Baumeister, der Zweck das wirkliche Haus. Diese vier Grundbestimmungen alles

Seins reduciren sich jedoch bei näherer Untersuchung auf den Grundgegensatz von Stoff und Form. Zuerst fällt der Begriff der bewegenden Ursache mit den beiden andern ideellen Prinzipen, mit dem Prinzip der Form und mit dem Prinzip des Zwecks zusammen. Die bewegende Ursache ist nämlich Dasjenige, was den Uebergang der unvollendeten Wirklichkeit oder der Potenzialität zur vollendeten Wirklichkeit (Actualität, Entelechie) oder das Werden des Stoffs zur Form herbeiführt. Bei jeder Bewegung des Unvollendeten zum Vollendeten ist aber das Vollendete das begriffliche Prius und das begriffliche Motiv dieser Bewegung. Die bewegende Ursache des Stoffs ist folglich die Form. So ist die bewegende und erzeugende Ursache des Menschen der Mensch; die Form der Bildsäule im Verstande (in der künstlerischen Anschauung) des Bildhauers ist die Ursache der Bewegung, durch welche die Bildsäule wird; die Gesundheit ist früher im Gedanken des Arztes, ehe sie bewegende Ursache der Genesung wird. So ist die Heilkunst gewissermaßen die Gesundheit und die Baukunst die Form des Hauses. Ebenso ist aber die bewegende oder erste Ursache auch identisch mit der Endursache oder dem Zwecke, denn das Motiv alles Werdens und aller Bewegung ist der Zweck. Die bewegende Ursache des Hauses ist der Baumeister, aber die bewegende Ursache des Baumeisters ist der zu verwirklichende Zweck, das Haus. Schon aus diesen Beispielen geht aber hervor, daß auch die Grundbestimmungen der Form und des Zwecks zusammenfallen, insofern Beide im Begriff der Actualität oder Wirklichkeit (ἐνέργεια) sich verknüpfen. Denn der Zweck eines jeden Dings ist sein vollendetes Wesen, sein Begriff oder seine Form, die Herausseßung dessen, was in ihm potenziell enthalten ist, zur vollen Wirklichkeit. Der Zweck der Hand ist ihr Begriff; der Zweck des Samenkorns ist der Baum, der zugleich des Samenkorns Wesen ist. Es bleiben uns also die beiden, nicht völlig in einander aufgehenden Grundbestimmungen, Stoff und Form.

Der Stoff (die Materie), in seiner Abstraction von der Form gedacht, ist für Aristoteles das völlig Prädicatlose, Unbestimmte, Unterschiedslose, Dasjenige, was allem Werden als Bleibendes zu Grunde liegt und die entgegengesetztesten Formen annimmt, das aber selbst seinem Sein nach von allem Gewordenen verschieden ist und an sich gar keine bestimmte Form hat, dasjenige, was die Möglichkeit zu Allem, aber Nichts in Wirklichkeit ist. Wie sich das Holz zur Bank und das Erz zur Bildsäule verhält, so gibt es eine erste Materie, die allem Bestimmten zu Grunde liegt. Mit diesem Begriff der Materie rühmt sich Aristoteles die vielfach angeregte Schwierigkeit besiegt zu haben, wie überhaupt Etwas werden könne, da doch das Seiende weder aus dem Seienden noch aus dem Nichtseienden werden könne. Denn nicht aus dem Nichtseienden schlechthin, sondern nur aus dem Nichtseienden der Wirklichkeit nach, d. h. aus dem Seienden dem Vermögen nach werde Etwas. Mögliches (potenzielles) Sein ist ebensowenig Nichtsein als Wirklichkeit. Jedes existirende Naturding ist daher ein zur Wirklichkeit gelangtes Mögliches. Die Materie ist dem Aristoteles hiernach ein weit positiveres Substrat, als dem Plato, der sie für das schlechthin Nichtseiende erklärt hatte. Es erklärt sich hieraus auch, wie Aristoteles die Materie im Gegensatz gegen die Form als ein positives Negatives, als ein der Form Entgegengesetztes auffassen und als positive Vereinigung (στέρησις) bezeichnen konnte.

Wie die Materie mit der Potenzialität, so fällt die Form mit der Actualität zusammen. Sie ist dasjenige, was den unterschiedslosen bestimmungslosen Stoff zu einem Unterschiedenen, einem Diesen (τόδε τι), einem Wirklichen macht; sie ist die eigenthümliche Tugend, die vollendete Thätigkeit, die Seele jedes

Dings. Das, was Aristoteles Form nennt, ist also nicht mit dem zu verwechseln, was wir etwa Façon nennen. Eine abgehauene Hand z. B. hat noch die äußere Gestalt einer Hand, nach aristotelischer Auffassung dagegen ist sie nur dem Stoff nach Hand, nicht der Form nach: eine wirkliche Hand, eine Hand der Form nach ist nur diejenige, die das eigenthümliche Geschäft einer Hand vollbringen kann. Reine Form ist dasjenige, was ohne Materie in Wahrheit ist (τὸ τί ἦν εἶναι), oder der Begriff des Wesens, der reine Begriff. Solche reine Form existirt aber im Bereiche des bestimmten Seins nicht: alles bestimmte Sein, alle Einzelsubstanz (οὐσία), Alles, was ein Dieses ist, ist vielmehr ein aus Stoff und Form Zusammengesetztes, ein σύνολον. So ist es also die Materie, was verhindert, daß das Seiende reine Form, reiner Begriff ist, sie ist der Grund des Werdens, der Vielheit und Mannigfaltigkeit und des Zufälligen, sie ist es, die zugleich der Wissenschaft ihre Grenze setzt. Denn das Einzelne ist in dem Maaße nicht erkennbar, in welchem es das Materielle in sich trägt. Aus dem Gesagten ergibt sich aber zugleich, daß der Gegensatz zwischen Materie und Form ein fließender ist; was in Einer Beziehung Stoff ist, ist in anderer Beziehung Form: Bauholz im Verhältniß zum fertigen Haus ist Stoff, im Verhältniß zum unbehauenen Baum Form; die Seele im Verhältniß zum Körper ist Form, im Verhältniß zur Vernunft, welche Form der Form (εἶδος εἴδους), ist sie Stoff. Von diesem Standpunkt aus muß sich überhaupt die Gesammtheit alles Daseins als eine Stufenleiter darstellen, deren unterste Stufe eine erste Materie (πρώτη ὕλη) ist, welche schlechthin nicht Form ist, deren oberste eine letzte Form, die schlechthin nicht Materie, sondern reine Form ist (der absolute, göttliche Geist): was zwischen diesen beiden Endpunkten ist, ist in der einen Rücksicht Materie, in der andern Form, d. h. ein stetes Sichübersetzen der erstern in die letztere. Dieß ist der, namentlich der aristotelischen Naturansicht zu Grund liegende, zunächst auf dem analytischen Wege der Naturbeobachtung gefundene Gesichtspunkt, daß die ganze Natur ein ewiges stufenweises Formwerden des Stoffs, ein ewiges Herausleben dieses unerschöpften Urgrunds zu immer höheren ideellen Formationen sei. Daß aller Stoff Form werde, alles Vermögen Wirklichkeit, alles Sein Wissen, dieß ist die freilich unvollziehbare Forderung der Vernunft und das Ziel alles Werdens — unvollziehbar, da Aristoteles ausdrücklich behauptet, die Materie könne als Beraubung der Form, als στέρησις niemals ganz zur Wirklichkeit und mithin auch niemals ganz zur Erkenntniß kommen. Auch das aristotelische System endigt somit im unüberwundenen Dualismus von Stoff und Form.

cc. Potenzialität und Actualität (δύναμις und ἐνέργεια). Das Verhältniß des Stoffs zur Form hat sich, logisch gefaßt, als das Verhältniß der Potenzialität zur Actualität herausgestellt. Erst Aristoteles hat diese Bezeichnungen (nach ihrer philosophischen Bedeutung) geschaffen und sie sind für sein System am meisten charakteristisch. Wir haben in der Bewegung des potenziell Seienden zum actuell Seienden den explizirten Begriff des Werdens, in den vier Prinzipien überhaupt eine Auseinanderlegung dieses Begriffs in seine Momente. Das aristotelische System ist folglich ein System des Werdens und es kehrt, wie das Prinzip der Eleaten in Plato, so in ihm das Prinzip des Heraklit in reicherer und vermittelterer Fassung wieder. Aristoteles hat damit zur Ueberwindung des platonischen Dualismus einen bedeutenden Schritt gethan. Ist die Materie die Möglichkeit der Form, werdende Vernunft, so ist der Gegensatz zwischen Idee und Erscheinungswelt wenigstens im Prinzip, potenziell überwunden, sofern es Ein Sein ist, das sich in beiden, in Stoff und Form, nur auf verschiedenen Entwickelungsstufen darstellt. Das Verhältniß des

Potenziellen zum Actuellen macht Aristoteles anschaulich am Verhältniß des Unbearbeiteten zum Bearbeiteten, des Baumeisters zu dem mit Bauen Beschäftigten, des Schlafenden zum Erwachten. Potenziell ein Baum ist das Samenkorn: der ausgewachsene Baum ist es actuell; potenziell Philosoph ist auch der in diesem Augenblick nicht im Philosophiren Begriffene; potenziell Sieger ist der bessere Feldherr auch vor der Schlacht; potenziell ist der Raum ins Unendliche theilbar; dem Vermögen nach ist überhaupt Alles, was ein Prinzip der Bewegung, Entwickelung, Veränderung, des Andersseins hat, was ohne äußere Hemmung durch sich selbst sein wird. Actualität oder Entelechie dagegen bezeichnet die vollkommene Handlung, das erreichte Ziel, die vollendete Wirklichkeit (der ausgewachsene Baum z. B. ist die Entelechie des Samenkorns), diejenige Thätigkeit, worin die Handlung und die Vollendung derselben in Eins zusammenfällt, z. B. Sehen, Denken: er sieht und er hat gesehen, er denkt und er hat gedacht — ist eins und dasselbe, während bei denjenigen Thätigkeiten, die mit einem Werden verbunden sind, z. B. Lernen, Gehen, Gesundwerden, Beides auseinanderfällt. In dieser Fassung der Form (oder Idee) als der Actualität oder Entelechie, d. h. in ihrer Verknüpfung mit der Bewegung des Werdens, liegt der Hauptgegensatz des aristotelischen und platonischen Systems. Plato setzt die Idee als ruhendes, dem Werden und der Bewegung entgegengesetztes, für sich bestehendes Sein, bei Aristoteles ist sie das ewige Produkt des Werdens, ewige Energie, d. h. Thätigkeit in vollendeter Wirklichkeit, das in jedem Augenblicke durch die Bewegung des Ansichseienden (Potenziellen) zum Fürsichseienden (Actuellen) erreichte Ziel, nicht ein fertiges, sondern ewig hervorgebrachtes Sein.

dd. Der absolute, göttliche Geist. Den Begriff des absoluten Geistes oder, wie er ihn gleichfalls nennt, des ersten Bewegers, hat Aristoteles von mehreren Seiten her zu begründen versucht, vorzugsweise an das Verhältniß von Potenzialität und Actualität anknüpfend. a. Die kosmologische Form. Das Actuelle ist immer früher als das Potenzielle, nicht nur dem Begriff nach — denn Vermögen kann ich nur in Beziehung auf die Thätigkeit aussagen —, sondern auch der Zeit nach, denn das Wirkende wird nur durch ein Wirkendes zum Wirklichen: der Ungebildete wird zum Gebildeten durch den Gebildeten; dieß führt zur Annahme eines ersten Bewegenden, das reine Thätigkeit ist. Oder: die Bewegung, das Werden, eine Causalitätsreihe ist nur möglich, wenn ein Prinzip der Bewegung, ein Bewegendes vorhanden ist; dieses Prinzip der Bewegung muß aber ein solches sein, dessen Wesen Actualität ist, da Dasjenige, was nur der Möglichkeit nach existirt, ebensogut auch nicht in Wirklichkeit übergehen, also nicht Prinzip der Bewegung sein kann. Alles Werden postulirt somit ein Ewiges, Nichtgewordenes, welches, selbst unbewegt, Prinzip der Bewegung, erstes Bewegendes ist. b. Ontologische Form. Auch aus dem Begriff der Potenzialität selbst ergibt es sich, daß das Ewige und nothwendig Seiende nicht potenziell sein kann. Denn was potenzieller Weise ist, kann ebensowohl sein als nicht sein: was aber möglicher Weise nicht ist, ist vergänglich. Nichts also, was schlechthin unvergänglich ist, ist potenziell, sondern nur actuell. Oder: Wäre die Potenzialität das Erste, so könnte möglicherweise gar Nichts existiren, was dem Begriffe des Absoluten, das nicht Nichtseinkönnende zu sein, widerspricht. c. Moralische Form. Die Potenzialität ist immer die Möglichkeit zum Entgegengesetzten. Wer das Vermögen hat, gesund zu sein, hat auch das Vermögen, krank zu sein: in Wirklichkeit (actuell) dagegen ist Niemand zugleich gesund und krank. Folglich ist die Actualität besser, als die Potenzialität, und nur sie kommt dem Ewigen zu. d. Sofern

das Verhältniß von Potenzialität und Actualität identisch ist mit dem Verhältniß von Stoff und Form, können diese Argumente für die Existenz eines Wesens, das reine Actualität ist, auch so gefaßt werden: Die Unterstellung eines absolut formlosen Stoffs (die πρώτη ὕλη) postulirt auf dem entgegengesetzten Ende die Unterstellung einer absolut stofflosen Form (ein πρῶτον εἶδος). Und da der Begriff der Form sich in die drei Grundbestimmungen der bewegenden, der begrifflichen und der Endursache auseinanderlegt, so ist das Ewige auch absolutes Bewegungsprinzip (erster Beweger, πρῶτον κινοῦν), absoluter Begriff oder rein intelligibel (reines τί ἦν εἶναι) und absoluter Zweck (Urgutes).

Alle übrigen Prädikate des ersten Bewegers oder höchsten Weltprinzips ergeben sich aus diesen Prämissen mit formeller Nothwendigkeit. Es ist Einer, da der Grund der Vielheit, der Mannigfaltigkeit des Seins in der Materie liegt, er selbst aber der Materie untheilhaftig ist; er ist unbeweglich und unveränderlich, weil er sonst nicht der absolute Beweger, die Ursache alles Werdens sein könnte; er ist Leben als thätiger Selbstzweck, als Entelechie; intelligibel und Intelligenz zugleich, weil schlechthin immateriell und naturfrei; thätige, d. h. denkende Intelligenz, weil er seinem Wesen nach reine Actualität ist; sich selbst denkende Intelligenz, weil der göttliche Gedanke seine Wirklichkeit nicht außer sich selbst haben kann und weil er, wenn er der Gedanke eines Andern wäre, als er selbst ist, erst vom Vermögen heraus zur Actualität gelangen müßte. Daher die berühmte aristotelische Definition des Absoluten, es sei das Denken des Denkens (νόησις νοήσεως), die persönliche Einheit des Denkens und des Gedachten, des Erkennenden und Erkannten, das absolute Subject-Object. Metaph. XII, 7. enthält eine Zusammenstellung dieser Attribute des göttlichen Geistes und eine fast hymnische Schilderung des in ewiger Ruhe sich selbst als die absolute Wahrheit wissenden, keines Handelns und mithin auch keiner Tugend bedürftigen, sich selbst genießenden, ewig seligen Gottes.

Wie aus dieser Darstellung hervorgeht, hat Aristoteles die Idee seines absoluten Geistes, wenn gleich durch manche Consequenzen seines Systems auf sie hingetrieben, und in zahlreichen Wendungen auf sie vorbereitend, doch nicht vollständig abgeleitet und noch weniger mit den Grundlagen und Grundvoraussetzungen seiner Philosophie befriedigend vermittelt. Sie tritt im zwölften Buch der Metaphysik ganz assertorisch, ja unerwartet, ohne durch Induction weiter vermittelt zu sein, auf. Dann leidet sie auch an bedeutenden Schwierigkeiten. Man sieht nicht, warum der letzte Grund der Bewegung, was der absolute Geist zunächst einzig ist, auch als persönliches Wesen gedacht werden müsse; man sieht nicht, wie Etwas bewegende Ursache und doch selbst unbewegt, Ursache alles Werdens, d. h. des Vergehens und Entstehens, und doch sich selbst gleichbleibende Energie, ein Bewegungsprinzip ohne Vermögen (Potenzialität) sein könne: denn das Bewegende muß doch in einem Verhältnisse des Leidens und Thuns mit dem Bewegten stehen. Ueberhaupt hat Aristoteles, was schon aus diesen widersprechenden Bestimmungen hervorgeht, das Verhältniß zwischen Gott und Welt nicht vollständig und folgerichtig durchgebildet. Da er den absoluten Geist einseitig nur als beschauende theoretische Vernunft bestimmt, und alles Thun und Handeln, weil dieses einen unvollendeten Zweck voraussetze, von ihm als dem vollendeten Zwecke ausschließt, so fehlt das rechte Motiv seiner Thätigkeit in Beziehung auf die Welt. Bei seinem nur theoretischen Verhalten ist er nicht wahrhafter erster Beweger; außerweltlich und unbewegt, was er seinem Wesen nach ist, geht er nicht einmal mit seiner Thätigkeit ins Weltleben ein; und da auch die Materie ihrerseits nie ganz zur Form wird, so offenbart sich auch hier der unvermittelte Dualismus zwischen dem göttlichen

Geist und dem unverkennbaren Ansich des Stoffs. Die Einwendungen, die Aristoteles gegen den Gott des Anaxagoras erhebt, treffen zum Theil seine eigene Theorie.

4. Die aristotelische Physik. Die aristotelische Physik, den größten Theil seiner Schriften umfassend, verfolgt das Werden und die Heraufbildung des Stoffs zur Form, die Stufenreihen, welche die Natur, ein lebendiges Wesen, durchläuft, um individuelle Seele zu werden. Alles Werden hat nämlich einen Zweck, Zweck aber ist Form und die absolute Form ist der Geist. Ganz folgerichtig sieht also Aristoteles den Zweck und den Mittelpunkt der irdischen Natur in der realisirten Form, im Menschen, und zwar im männlichen Menschen. Alles Uebrige unter dem Monde ist gleichsam nur ein verfehlter Versuch der Natur, den männlichen Menschen hervorzubringen, ein Ueberschüssiges, das aus dem Unvermögen der Natur, die Materie überall zu bewältigen und zur Form zu gestalten, entsteht. Alles, was den allgemeinen Zweck der Natur nicht erreicht, muß als Unvollkommenes angesehen werden und ist eigentlich eine Ausnahme oder Mißgeburt. So erscheint es dem Aristoteles schon als Mißgeburt, wenn das Kind dem Vater nicht gleicht, und die Geburt eines weiblichen Kindes ist ihm nur ein geringerer Grad der Mißgeburt, welcher daher stammt, daß der erzeugende Mann als das formende Prinzip nicht Kraft genug besaß. Ueberhaupt sieht Aristoteles das Weibliche als ein Verstümmeltes an im Vergleich mit dem Männlichen, und in höherem Grade findet er die übrigen Thiere außer dem Menschen zwergartig. Würde die Natur mit vollem Bewußtsein wirken, so wären alle diese unvollkommenen und unzweckmäßigen Naturbildungen, diese Mißgriffe unerklärlich, aber sie ist eine nicht nach klarer Einsicht, nicht nach vernünftiger Ueberlegung ihr Werk vollbringende, sondern nur nach unbewußtem Triebe wirksame Künstlerin.

a. Die allgemeinen Bedingungen alles natürlichen Daseins, Bewegung, Materie, Raum, Zeit hat Aristoteles in den Büchern der Physik untersucht. Auch diese physikalischen Grundbegriffe reduciren sich auf die metaphysischen Grundbegriffe der Potenzialität und Actualität: die Bewegung wird hiernach definirt als die Thätigkeit des dem Vermögen nach Seienden, also als Mittleres zwischen dem potenziellen Sein und der gänzlich verwirklichten Thätigkeit; der Raum als die Möglichkeit der Bewegung, der darum die Eigenschaft unendlicher Theilbarkeit hat, ein potenziell aber nicht actuell ins Unendliche Theilbares ist; die Zeit als das ebenfalls ins Unendliche theilbare, in der Zahl aussprechbare Maaß der Bewegung, als die Zahl der Bewegung nach dem Vor und Nach. Alle drei sind unendlich, aber das Unendliche, das sich in ihnen darstellt, ist nur potenziell ein Ganzes, aber nicht actuell: es umfaßt nicht, sondern es wird umfaßt, was Diejenigen verkennen, welche das Unendliche zu preisen pflegen, als umfaßte es Alles und halte Alles in sich, weil es einige Aehnlichkeit mit dem Ganzen hat.

b. Aus dem Begriff der Bewegung leitet Aristoteles seine Ansicht vom gesammten Universum, die er in seinen Büchern „vom Himmel" dargestellt hat, ab. Die vollkommenste, weil die unaufhörliche, in sich selbst abgeschlossene und gleichmäßige Bewegung ist die Kreisbewegung. Die Welt als Ganzes ist somit durch die Kreisbewegung bedingt, ein in sich geschlossenes Ganzes und hat Kugelgestalt. In diesem kugelförmigen Universum ist aber eben aus dem genannten Grunde, weil die in sich zurückkehrende Bewegung besser ist, als jede andere, diejenige Sphäre die bessere, welche der vollkommenen Kreisbewegung theilhaftig, folglich in der Peripherie befindlich ist, die schlechtere diejenige, welche um den Mittelpunkt der Weltkugel sich herumlagert. Jenes

ist der Himmel, dieses die Erdkugel, zwischen beiden die Planetensphäre. Der Himmel, als der Ort der Kreisbewegung und der Schauplatz einer unvergänglichen Ordnung, steht der ersten bewegenden Ursache am nächsten, er steht unter ihrer unmittelbaren Einwirkung; in ihm haben die Alten das Göttliche gesucht, von einer richtigen Ueberlieferung verschwundener Urweisheit geleitet. Seine Theile, die Gestirne, sind leidenlose, nicht alternde und ewige Wesen, welche das beste Ziel erreicht haben, ewig in müheloser Thätigkeit begriffen, und wenn auch nicht klar erkennbar, doch jedenfalls viel göttlicher als der Mensch. Eine niederere Sphäre gegen die Sphäre der Fixsterne bildet die Sphäre der Planeten, denen Aristoteles außer den fünf den Alten bekannten noch Sonne und Mond zuzählt. Sie steht dem Vollkommenen weniger nahe: statt sich, wie der Fixsternhimmel, von der Rechten zur Linken im Kreise zu bewegen, bewegt sie sich auch in entgegengesetzter Richtung und in schiefen Kreisbahnen; sie dient dem Fixsternhimmel, indem sie von seiner Bewegung beherrscht wird. In der Mitte der Welt steht endlich die Erdkugel, am weitesten ab vom ersten Beweger und daher nur im geringsten Maaße des Göttlichen theilhaftig. So sind denn drei Arten von Wesen, welche zugleich drei Stufen der Vollkommenheit darstellen, nothwendig zur Erklärung der Natur, ein immaterielles Wesen, das, selbst unbewegt, bewegt, nämlich der absolute Geist oder Gott; zweitens ein Wesen, das bewegt wird und bewegt, zwar nicht ohne Materie, aber ewig und unvergänglich und im Kreise beständig gleichartig bewegt, die überirdische Region des Himmels; endlich in unterster Reihe das vergängliche Wesen dieser Erde, dem nur die leidende Rolle des Bewegtwerdens zukommt.

c. Die Natur im engern Sinne, der Schauplatz des elementarischen Wirkens, stellt uns eine Stufenreihe und einen stetigen Uebergang des Elementarischen zu den Pflanzen und der Pflanzenwelt zur Thierwelt dar. Die unterste Stufe nehmen die leblosen Naturkörper ein, reine Producte der sich vermischenden Elemente, die folglich nur in den bestimmten Mischungsverhältnissen dieser Elemente ihre Entelechie haben; ihre Energie dagegen besteht nur darin, daß sie nach einem naturgemäßen Ort im Universum streben und in demselben, sofern sie ihn ungehindert erreichen, ausruhen. Eine solche bloß äußerliche Entelechie haben nun die lebendigen Körper nicht: ihnen wohnt die Bewegung, in welcher sie zur Wirklichkeit gelangen, als organisirendes Prinzip inne, und wirkt auch nach vollendeter Organisation als erhaltende Thätigkeit in ihnen fort: kurz sie haben Seele: denn Seele ist die Entelechie eines organischen Körpers. Die Seele nun finden wir in den Pflanzen nur als erhaltende und ernährende Kraft wirksam: die Pflanze hat kein anderes Werk oder Geschäft als dieß, sich zu ernähren und ihre Art fortzupflanzen; bei den Thieren, unter denen selbst hinwiederum eine Stufenleiter stattfindet nach der Art ihrer Fortpflanzung, stellt sich die Seele dar als empfindende: die Thiere haben Sinne und sind der örtlichen Bewegung fähig; die menschliche Seele endlich ist ernährend, empfindend und erkennend.

d. Der Mensch als Zweck der gesammten Natur ist auch die centrale Zusammenfassung der verschiedenen Entwicklungsstufen, in welchen das Naturleben sich darstellt. Das Eintheilungsprinzip der lebendigen Wesen wird daher auch Eintheilungsprinzip der Seelenvermögen sein müssen. Kam den Pflanzen nur Ernährung (Vegetation), den Thieren Empfindung, den vollkommeneren Thieren örtliche Bewegung zu, so sind diese drei Thätigkeiten auch Entwicklungsstufen der menschlichen Seele, je die vorhergehende die nothwendige Bedingung und zeitliche Voraussetzung der folgenden, und die Seele selbst ist nichts Anderes, als die Vereinigung dieser verschiedenen Thätigkeiten des organischen Körpers

zu einem gemeinsamen Zweck, die Zweckeinheit oder Entelechie des organischen Körpers: nur die vierte Stufe, die zu den drei andern hinzukommend das Eigenthümliche der menschlichen Seele konstituirt, das Denken oder die Vernunft, ist nicht reines Produkt der niedern Seelenvermögen, es verhält sich zu ihnen nicht bloß als höhere Entwicklungsstufe, nicht etwa nur, wie die Seele zum Körper, als Zweck zum Werkzeug, als Wirklichkeit zur Möglichkeit, als Form zum Stoff. Sondern als rein intellektuelle Thätigkeit vollbringt es sich ohne alle Vermittlung eines körperlichen Organs: wie die Vernunft von außen in den Körper kommt, ist sie hinwiederum auch trennbar von ihm, also durchaus in keinem innerlichen Zusammenhange mit den körperlichen Funktionen, etwas ganz Fremdartiges in der Natur. Zwar besteht wohl ein Zusammenhang zwischen Denken und Empfinden; denn zunächst gehen die äußerlich nach den verschiedenen Sinnesorganen getrennten Empfindungen innerlich in einem Mittelpunkt, einem gemeinsamen Sinne zusammen: sie werden dort in Bilder und Vorstellungen, diese hinwiederum in Gedanken verwandelt, und so könnte es scheinen, als ob das Denken nur Resultat des Empfindens, als ob die Intelligenz eine leidentlich bestimmte wäre. (Hieher gehört der fälschlich dem Aristoteles zugeschriebene Satz: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, sowie die bekannte, so vielfach mißverstandene Vergleichung der Seele mit einer unbeschriebenen Tafel. die nur so viel heißen will: wie die unbeschriebene Tafel zwar potenziell, aber nicht aktuell ein Buch ist, so kommt auch das Wissen der menschlichen Vernunft potenziell zu, aber nicht aktuell; der Anlage nach hat das Denken die allgemeinen Begriffe von Hause aus in sich, sofern es die Fähigkeit hat, sie zu bilden, aber nicht der Wirklichkeit nach, nicht bestimmt und entwickelt.) Allein diese Leidentlichkeit setzt vielmehr eine Thätigkeit voraus; denn wenn das Denken in seiner Wirklichkeit, indem es als Erkennen auftritt, alle Formen, mithin alle Dinge *wird*, so muß es sich doch auch wiederum zu allem dem, was es wird, *selbst machen*, und so beruht alle leidentlich bestimmte menschliche Intelligenz auf einer ursprünglich thätigen Intelligenz, welche als sich selbst verwirklichende Möglichkeit reine Aktualität, und als solche vom menschlichen Leibe völlig unabhängig gar nicht seine, sondern nur ihre eigene Entelechie ist, mithin auch beim Tode des Leibes gar nicht betheiligt wird, sondern als allgemeine Vernunft ewig und unsterblich fortbesteht. Der aristotelische Dualismus bricht auch hier hervor. Offenbar verhält sich diese thätige Intelligenz zur Seele, wie Gott zur Natur: beide Seiten stehen in keinem wesentlichen Verhältnisse zu einander. Wie der göttliche Geist nicht ins Weltleben, so geht auch der menschliche Geist nicht ins Sinnenleben recht ein; obwohl als leidenlos und immateriell bestimmt, soll er doch als Seele an die Materie geknüpft sein; obwohl reine, sich denkende Form soll er doch vom göttlichen Geist, der das gleiche ist, verschieden sein; der Mangel an Vermittlung nach beiden Seiten hin, nach der Seite des Menschlichen, wie nach der Seite des Göttlichen, ist in diesen Bestimmungen unverkennbar.

5. *Die aristotelische Ethik.* a. *Verhältniß der Ethik zur Physik.* Aristoteles hat, auch hierin von seiner Richtung zur Natur geleitet, die Ethik enger, als seine beiden Vorgänger Sokrates und Plato, mit der Physik verknüpft. Wenn Plato es unmöglich fand, über das Gute in den menschlichen Angelegenheiten zu reden, ohne dabei anzuknüpfen an die Idee des Guten an sich, so meinte Aristoteles im Gegentheil, das Gute an sich, die Idee des Guten helfe Nichts zur Kenntniß des im praktischen Leben ausführbaren Guten, des Guten für uns. Nur das Letztere, das Sittliche im Leben der Menschen, nicht das Gute im Großen der Welt sei Gegenstand der Ethik.

Aristoteles betrachtet daher das Gute vorzugsweise in seinem Verhältniß zur gegebenen Naturanlage des Menschen, als das von der Natur selbst angestrebte Ziel; statt als etwas rein Intellektuelles faßt er das Sittliche vielmehr nur als Blüthe, als Vergeistigung und Ethisirung des Physischen, statt als Wissen faßt er die Tugend als normale Ausbildung des natürlichen Triebs. Daß der Mensch von Natur ein politisches Thier ist, gilt ihm als der Vordersatz und die Grundvoraussetzung der Lehre vom Staat. Aus dieser Verknüpfung des Ethischen und Physischen erklärt sich die aristotelische Polemik gegen den sokratischen Tugendbegriff. Sokrates hatte im Dialectischen den Grund alles Sittlichen gesucht und daher Tugend und Wissen als Eins gesetzt: hiedurch, meint Aristoteles, werde dasjenige aufgehoben, was von Natur bei jedem sittlichen Handeln mitgesetzt sei, das pathologische Moment; nicht die Vernunft sei der erste Grund der Tugend, sondern die Zustände der Seele, die Naturbestimmtheit, der Trieb, der anfangs instinktmäßig nach dem Guten strebe und zu dem erst später die sittliche Einsicht hinzutrete: aus der natürlichen Tugend erst werde die sittliche. Dieß ist auch der Grund, aus welchem Aristoteles die Erlernbarkeit der Tugend bestreitet: nicht durch Ausbildung des Wissens, sondern durch Uebung werde das Gute erlernt; durch Uebung im sittlichen Handeln werden wir tugendhaft, wie durch Uebung der Musik und Baukunst Musiker und Baukünstler; denn die Gewohnheit, welche der Grund der sittlichen Festigkeit sei, sei nur eine Frucht der häufigen Wiederholung einer sittlichen Handlung. Daher komme es auch, daß wir die tugendhafte, wie die lasterhafte Fertigkeit anfangs in unserer Gewalt haben, wenn sie aber sich erst ausgebildet hat, so haben wir sie nicht mehr in unserer Gewalt. Durch Dreierlei also wird der Mensch gut, durch Natur, durch Gewöhnung und durch Vernunft. Der Standpunkt des Aristoteles ist in diesen Bestimmungen dem sokratischen direkt entgegengesetzt. Während Sokrates, das Sittliche und Natürliche als Gegensätze fassend, das sittliche Handeln zu einer Folge der vernünftigen Einsicht gemacht hatte, macht Aristoteles, beide als Entwicklungsstufen betrachtend, die vernünftige Einsicht in sittlichen Dingen zu einer Folge des sittlichen Handelns.

b. Das höchste Gut. Alles Thun hat einen Zweck; da aber jeder Zweck selbst hinwiederum nur Mittel zu einem andern ist, so muß es auch etwas geben, nach welchem wir um seinetwillen streben, ein Gutes schlechthin oder ein Bestes. Was nun dieses angestrebte höchste Gut sei, darüber ist man dem Namen nach einig: man nennt es Glückseligkeit; über den Begriff der Glückseligkeit jedoch ist Streit. Wenn gefragt wird, worin die menschliche Glückseligkeit bestehe, so ist die nächste Antwort die: sie müsse sich auf das eigenthümliche Wesen des Menschen beziehen. Eigenthümlich ist aber dem Menschen nicht das Empfinden, denn dieses theilt er mit den Thieren, sondern die Intelligenz; die in der Befriedigung der Begierde vorhandene Lustempfindung kann also wohl die Glückseligkeit des Thiers sein, die wesentlich menschliche ist sie sicher nicht. Als menschliche muß sie die Vollkommenheit des intelligenten Daseins ausdrücken, und weil die Intelligenz wesentlich Thätigkeit ist, so kann auch die Glückseligkeit des Menschen nicht in einem bloß passiven Zustande bestehen, sondern muß eine Vollkommenheit des menschlichen Thuns ausdrücken. Glückseligkeit ist also ein solches Wohlbefinden, das zugleich ein Wohlhandeln ist, und ein solches Wohlhandeln, das als naturgemäße Bethätigung, als ungehemmte Energie zugleich die höchste Befriedigung gewährt oder Wohlbefinden ist. Thätigkeit und Lust sind durch ein natürliches Band unzertrennlich verbunden und bilden in ihrer Vereinigung, wenn sie durch ein vollkommenes Leben

hindurchgeführt werden, die Glückseligkeit. Daher ist die aristotelische Definition der Glückseligkeit, sie sei eine vollkommene praktische Thätigkeit in einem vollkommenen Leben.

Wenn es jedoch dieser Begriffsbestimmung zufolge scheinen könnte, als ob Aristoteles eine naturgemäße Thätigkeit als etwas Selbstgenugsames und zur Glückseligkeit Hinreichendes betrachte, so hat er sich dabei nichtsdestoweniger nicht verhehlt, daß die vollkommene Glückseligkeit doch auch noch von andern Gütern, deren Besitz nicht in unserer Macht steht, abhängt. Zwar meint er, mäßige äußere Güter seien genügend und nur etwa große Unglücksfälle seien in Anschlag zu bringen, aber doch seien Reichthum, der Besitz von Freunden und Kindern, edle Geburt, Schönheit des Körpers u. A. mehr oder minder nothwendige Bedingungen der Glückseligkeit, diese selbst also doch zum Theil von Zufälligkeiten abhängig. Dieses Schwanken des Aristoteles in seiner Bestimmung des Begriffs der Glückseligkeit hat seinen natürlichen Grund in seiner empirischen Betrachtungsweise. Sorgsam Alles berücksichtigend, was unsere beschränkte Erfahrung auszusagen scheint, will er ausschließlich weder die Tugend oder die vernünftige Thätigkeit noch die Lust zum Prinzip machen, weil die thatsächliche Erfahrung das Auseinanderfallen beider zeigt. Wenn er daher auch im Allgemeinen die Anweisung gibt, nach derjenigen Lust zu streben, über welche sich der Gute freut, d. h. welche mit der tugendhaften Thätigkeit verknüpft ist, so ist ihm doch die Lust um ihrer selbst willen Zweck und nicht bloß als Accidens der Tugend. Als Empiriker ist Aristoteles auch hier Dualist, während die Stoiker und Epikuräer sofort jede der beiden Seiten getrennt festgehalten haben.

c. Begriff der Tugend. Wie sich aus der aristotelischen Polemik gegen Sokrates ergeben hat, ist die Tugend Produkt eines oft wiederholten sittlichen Handelns, eine durch Uebung erworbene Beschaffenheit, eine sittliche Fertigkeit der Seele. Welcher Art nun diese Fertigkeit sei, läßt sich folgendermaßen bestimmen. Jede Handlung vollbringt Etwas als ihr Werk: nun ist aber ein Werk unvollkommen, wenn an ihm entweder ein Mangel oder etwas Ueberflüssiges vorhanden ist, somit wird auch jede Handlung insofern unvollkommen sein, als in ihr entweder zu wenig oder zu viel geschieht, ihre Vollkommenheit mithin darin bestehen, daß in ihr das rechte Maaß, die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig eingehalten wird. Sonach ist die Tugend überhaupt als das Beobachten der richtigen Mitte im Handeln zu erklären, nicht der arithmetischen Mitte, der Mitte an sich, sondern der Mitte für uns. Was nämlich für den einen Menschen genug ist, ist es nicht für den andern: ein Anderes ist die Tugend eines Mannes, ein Anderes die eines Weibes, eines Kindes, eines Sklaven. Ebenso kommt es auf Zeit, Umstände und Verhältnisse an. In Beziehung hierauf hat freilich die Bestimmung dieser richtigen Mitte immer etwas Schwankendes. Es läßt sich darüber, bei der Unmöglichkeit einer genauen und erschöpfenden regulativen Formel nur so viel sagen, sie sei Sache der richtigen praktischen Einsicht, richtige Mitte sei, was der Verständige dafür ansieht.

Daß es so viele besondere Tugenden geben muß, als Lebensbeziehungen vorhanden sind, folgt hiernach aus dem Begriff der Tugend überhaupt, und wie der Mensch immer in neue Lagen kommt, in welchen es der praktischen Einsicht oft schwer wird, die richtigen Handlungsweisen zu bestimmen, so ist auch das Gebiet der besondern Tugenden nach keiner bestimmten Anzahl zu begrenzen (im Gegensatz gegen Plato), daher auch nicht durchzusprechen. Nur insofern es gewisse constante Hauptverhältnisse des Menschen gibt, lassen sich

auch gewisse Haupttugenden nennen. So ist z. B. ein constantes menschliches Verhältniß das Verhältniß zur Unlust und Lust: die sittliche Mitte nun zu finden in Beziehung auf die Unlust, sie weder zu fürchten, noch schlechthin nicht zu fürchten, ist die Tapferkeit; die richtige Mitte in Beziehung auf die Lust ist Mäßigkeit als Mitte zwischen Genußsucht und Stumpfsinn; die Beobachtung des sittlichen Maaßes im gesellschaftlichen Leben, die Mitte zwischen Unrechtthun und Unrechtleiden ist die Gerechtigkeit. In der nämlichen Weise lassen sich noch viele andere Tugenden charakterisiren; bei allen kann nachgewiesen werden, daß sie die Mitte zwischen zwei Untugenden einnehmen, die in ihrer Fehlerhaftigkeit insofern einander entgegengesetzt sind, als die eine einen Mangel, die andere ein Uebermaaß ausdrückt. Das Nähere der aristotelischen Tugendlehre hat großen psychologischen und sprachlichen, weniger philosophischen Werth; Aristoteles entnimmt die Begriffe seiner Tugenden mehr aus dem Sprachgebrauch, als aus einem durchgeführten Eintheilungsprinzip: seine Eintheilung der Tugenden bleibt so ohne alle Ableitung und findet sich an verschiedenen Orten verschieden angegeben. Offenbar ist auch der Begriff der richtigen Mitte, den Aristoteles zum Maßstab des sittlichen Handelns macht, einer systematischen Darstellung nicht günstig: da nicht bestimmt werden kann, wie der Vernünftige in jedem Falle handeln würde, so fehlt jede Anweisung, wie denn eigentlich gehandelt werden solle. Endlich ist das aufgestellte Kriterium der Tugend, sie sei die richtige Mitte zwischen zwei Untugenden, nicht überall durchführbar: denn bei der Tugend der Weisheit z. B., die Aristoteles als die Mitte zwischen Einfalt und Verschlagenheit beschreibt, gibt es kein Zuviel.

d. Der Staat. Die Ausbildung der sittlichen Tugend läßt Aristoteles, wie Plato, vom politischen Leben abhängen. Der Staat ist früher als der Einzelne, wie das Ganze früher als der Theil, und somit auch die Vernünftigkeit und Sittlichkeit des Staats früher als diejenige des Einzelnen. Die moralische und die politische Tugend, die Tugend des Mannes und die Tugend des Bürgers ist somit im besten Staate Eins, wenn auch in den gegebenen Staaten, wie sie einmal sind, der gute Bürger nicht auch nothwendig ein guter Mann ist. Im Prinzip also mit Plato einverstanden hat Aristoteles, zu dessen Zeit der Auflösungsprozeß der antiken Naturstaaten schon begonnen hat, nichtsdestoweniger eine ganz andere Ansicht vom Verhältniß des Individuums und der Familie zum Staat. Beide haben ihm eine ungleich größere Berechtigung und einen weitern Spielraum. Darum bestreitet er auch die platonische Weiber- und Gütergemeinschaft nicht bloß von Seiten ihrer Ausführbarkeit, sondern auch von Seiten ihres Prinzips, da der Begriff des Staats nicht darin aufgehe, daß er Eins sei, und durch solche Centralisation die individuelle Thätigkeit abgestumpft werde. Ueberhaupt ist ihm der Staat nicht mehr, wie dem Plato, nur Erzeugniß des philosophischen Nachdenkens, sondern der gegebenen Umstände, der Geschichte und Erfahrung, die er, voll Scheu vor Staatsumwälzungen, sorgfältig beachtet wissen will, und er unterläßt es daher ganz, einen Musterstaat oder eine Normalverfassung zu zeichnen. Obwohl ihm ein Ideal einer Staatsverfassung unverkennbar vorschwebt, nämlich im beschränkten Königthume, so begnügt er sich doch damit, die verschiedenen Arten von Verfassungsformen nach ihren Eigenthümlichkeiten, ihrer Entstehungsweise und ihren gegenseitigen Uebergängen zu schildern; er unternimmt nicht, darzustellen, welches der beste Staat an sich sei, da den Verhältnissen gemäß gehandelt werden müsse und nicht eine Verfassung für alle Staaten passe, sondern er will nur darthun, welche Staatsform, unter welchen gegebenen historischen Voraussetzungen, unter welchen natürlichen, klimatischen, geographischen, ökonomischen, intellektuellen

Bedingungen die räthlichste und relativ beste sei — auch hierin dem Charakter seiner ganzen Philosophie getreu, auf dem Boden des Empirischen kritisch und reflektirend vorwärts zu schreiten und auf die Ermittlung und Erreichung des schlechthin Wahren und Guten verzichtend das relativ Wahre und Gute, das Wahrscheinliche und Ausführbare im Auge zu behalten.

6. Die peripatetische Schule. Die Schule des Aristoteles, die peripatetische genannt, kann bei der verhältnißmäßigen Unselbstständigkeit ihres Philosophirens, das deßhalb auch nicht von großer und allgemeiner Wirkung war, hier nur erwähnt werden. Theophrast, Eudemus, Strato sind ihre im Alterthume hochberühmten Leiter. Sie hat sich, in der gewöhnlichen Weise der philosophischen Schulen, fast durchaus darauf beschränkt, das aristotelische System genauer auszuführen und zu erläutern; wo sie es weiter zu bilden versuchte, betrifft dieß, bei ihrer Richtung aufs gelehrte stoffliche Wissen, zunächst nur die empirischen Gebiete, besonders das Physikalische, unter Zurücksetzung und Vernachlässigung der spekulativen Grundlagen des Systems.

7. Uebergang auf die nacharistotelische Philosophie. Mit Aristoteles hat die produktive Kraft der griechischen Philosophie sich ausgelebt, gleichzeitig und im Zusammenhang mit dem allgemeinen Zerfall des griechischen Lebens und Geistes. Statt der großen universellen Systeme eines Plato und Aristoteles treten jetzt einseitige Systeme auf, entsprechend jenem allgemeinen Bruch zwischen dem Subjekt und der objektiven Welt, der im staatlichen, religiösen und socialen Leben diese letzte Epoche des Griechenthums, die Zeit nach Alexander dem Großen, charakterisirt. Die zuerst in der Sophistik hervorgetretene Richtung der Subjektivität hat nach langen Kämpfen, auf den Trümmern des griechischen Staats- und Kunstlebens, gesiegt; das Individuum hat sich emancipirt; die unbefangene Hingebung des Subjekts an die objektive Welt ist gänzlich zu Ende, es handelt sich fortan nur noch um die Ausbildung und Befriedigung der vom Subjekt losgerissenen, in sich reflektirten Subjektivität. Dieser Entwicklungsgang des allgemeinen Geistes zeigt sich auch in der Philosophie und zwar ist er hier noch besonders bedingt und verursacht durch den Charakter der bisherigen philosophischen Bestrebungen. Der Grundmangel des platonisch-aristotelischen Systems, sein Dualismus, hat sich uns auf allen Hauptpunkten aufgedrängt. Der mit dem größten Aufwand, dessen der griechische Geist fähig war, gemachte Versuch, die beiden Gegensätze, an denen sich die bisherige Philosophie abgerungen hatte, Subjekt und Objekt, Geist und Materie auf Einen letzten Grund zurückzuführen, hatte ohne befriedigenden Erfolg geendet. Der vorgeblichen Vermittlungsversuche müde, bricht jetzt das Subjekt mit der objektiven Welt. Es zieht sich auf sich selbst, in sein Selbstbewußtsein zurück, entweder als moralisches Subjekt in die Selbstgenügsamkeit des Weisen, dem jedes äußere Gut, jedes objektive Werk etwas Gleichgültiges und nur das Handeln selbst, die sittliche Thätigkeit als solche ein Gut ist (Stoicismus); oder als sich selbst genießendes Subjekt in das innere Lustgefühl und die selbstbefriedigte Ruhe eines gebildeten maaßvollen Gemüths, das die Gegenwart und Vergangenheit genießt, die Zukunft nicht fürchtet, und in der objektiven Welt nur ein Mittel der Selbstbejahung sieht (Epikuräismus); oder als zweifelndes, alle objektive Wahrheit und Wissenschaft verwerfendes Subjekt in die Apathie und Gemüthsunerschütterlichkeit des Skeptikers, der mit der objektiven Welt theoretisch und praktisch gebrochen hat (Skepticismus). Denselben Charakter der Subjektivität trägt aber auch das letzte der antiken philosophischen Systeme, der Neuplatonismus, denn auch hier bildet die Erhebung des Subjekts zum Absoluten den Angelpunkt des Systems, und

wenn der Neuplatonismus andererseits auch gegenständlich über Gott und sein Verhältniß zum Endlichen spekulirt, so hat doch auch diese Spekulation ihr Motiv in dem Interesse, den stufenweisen Uebergang vom absoluten Objekt zur menschlichen Persönlichkeit nachzuweisen. Das beherrschende Prinzip ist daher auch hier das Interesse der Subjektivität und der größere Reichthum objektiver Bestimmungen hat selbst seinen Grund nur darin, daß sich die Subjektivität zur Absolutheit erweitert hat.

## §. 17. Der Stoicismus.

Als Stifter der stoischen Schule wird genannt Zenon, aus Kittion, einer Stadt auf Cypern, stammend, ein älterer Zeitgenosse des macedonischen Königs Antigonos Gonatos. Durch einen Schiffbruch seines Vermögens beraubt, ebenso aber auch von innerer Neigung getrieben, flüchtete er sich zur Philosophie. Er wurde zuerst ein Schüler des Cynikers Krates, später des Stilpon, eines der Megariker, zuletzt der Akademiker Xenokrates und Polemo. Daher der eklektische Charakter seiner Lehre. In der That ist ihm auch vorgeworfen worden, daß er, obgleich im Grunde von den Lehren der älteren Schulen wenig oder nicht abweichend, also bei geringer Eigenthümlichkeit seiner Ansicht doch eine eigene Schule habe bilden wollen: er habe weniger in den Lehren, als in den Worten geändert. In einer Säulenhalle zu Athen, welche von den Malereien des Polygnotos, mit denen sie geschmückt war, die „bunte Halle“ (Stoa Pökile) hieß, eröffnete er eine Schule, deren Theilnehmer von daher den Namen „die Philosophen der Halle“ (Stoiker) erhielten. Zeno soll achtundfünfzig Jahre lang der stoischen Schule vorgestanden und in hohem Alter freiwillig sein Leben geendet haben. Seine Mäßigkeit und die Strenge seiner Sitten waren im Alterthum berühmt; seine Enthaltsamkeit wurde sprüchwörtlich. Das Ehrendenkmal, das ihm die Athener nach seinem Tode auf Anregung des Königs Antigonos setzten, enthielt das schöne Lob, sein Leben sei seiner Philosophie gleich gewesen. Der Nachfolger Zeno's in der stoischen Schule war Kleanthes, ein treuer Fortsetzer der Denkweise seines Lehrers. Auf Kleanthes folgte Chrysipp (gest. um 208 v. Chr.), die vorzüglichste Stütze der Stoa, so sehr, daß man von ihm sagte, „wenn Chrysipp nicht wäre, so würde die Stoa nicht sein.“ Auf jeden Fall muß er, da er den spätern Stoikern ein Gegenstand hoher Verehrung und fast von unwiderleglichem Ansehen war, als der vorzüglichste Gründer ihrer Lehre angesehen werden. Er war ein so fruchtbarer Schriftsteller, daß er, wie überliefert wird, nicht weniger als 705 Schriften verfaßte, indem er freilich öfters einen und denselben Lehrsatz abhandelte und Stellen aus fremden Werken, namentlich Dichterstellen als Zeugnisse und Beispiele in großer Menge auszuschreiben pflegte. Von seinen sämmtlichen Schriften ist uns keine übrig geblieben. Mit Chrysipp schließt die Reihe der Philosophen, welche die Stoa gegründet haben. Spätere Häupter der Schule, wie Panätius, der Freund des jüngern Scipio (sein berühmtes Werk von den Pflichten verarbeitete Cicero in seiner gleichnamigen Schrift) und Posidonius, bei dem Cicero, Pompejus u. A. hörten, verfuhren mehr eklektisch.

Die Stoiker haben die Philosophie in die engste Verbindung mit dem praktischen Leben gesetzt. Die Philosophie ist ihnen Weisheitslehre in praktischem Interesse, Uebung der Tugend. Tugend und Wissenschaft ist ihnen so sehr Eins, daß sie in Beziehung auf den Begriff der Philosophie die Tugend in die physische, ethische und logische eintheilen konnten. Obwohl sie daher, der hergebrachten Dreitheilung gemäß, auch die Logik und Physik abgehandelt,

ja die Physik als die Mutter des Ethischen und die Wissenschaft des Göttlichen den beiden andern Wissenschaften übergeordnet haben, so beruht doch das Charakteristische ihres Standpunkts vorzugsweise auf ihrer Sittenlehre.

In ihrer Logik ist am meisten beachtenswerth und für die mit ihnen beginnende Subjektivitätsphilosophie (oder jenem Bruch zwischen Subjekt und Objekt, welcher der ganzen nacharistotelischen Philosophie zu Grunde liegt) bezeichnend ihr Suchen nach einem subjektiven Kriterium (Kennzeichen) der Wahrheit, um die wahren und die falschen Vorstellungen von einander unterscheiden zu können, ein Kriterium, das sie freilich nur, da sie alle wissenschaftliche Erkenntniß auf die Sinnenerkenntniß beschränkten, in dem Einleuchtenden des sinnlichen Eindrucks fanden, wenn sie das ganze Problem dahin beantworteten, die wahre oder begreifliche Vorstellung offenbare nicht nur sich selbst, sondern auch ihren Gegenstand: sie sei nichts Anderes, als die Vorstellung, welche von einem vorhandenen Gegenstande erregt werde der Art gemäß, wie der Gegenstand ist.

In der Physik, worin sie sich vielfach an Heraklit anschlossen, unterscheiden sich die Stoiker von ihren Vorgängern, namentlich Plato und Aristoteles, am meisten durch den allerseits durchgeführten Grundsatz, daß nichts Unkörperliches existire, daß alles Wesentliche, alle Dinge körperlich seien, (wie sie schon in der Logik alle Erkenntniß aus der sinnlichen Wahrnehmung abzuleiten gesucht hatten). Dieser Sensualismus oder Materialismus der Stoiker, der, wie wir soeben gesehen, auch ihrer Erkenntnißtheorie zu Grunde liegt, erscheint bei ihrer moralisch-idealistischen Gesammtrichtung befremdlich: nichtsdestoweniger erklärt auch er sich aus ihrem Standpunkt der Subjektivität, sofern dem in die Subjektivität zurückgezogenen Denken die Objektivität nur noch als ungeistiges, materielles Dasein erscheinen kann. Die unmittelbarste Consequenz dieser ihrer materialistischen Anschauungsweise ist ihr Pantheismus. Hatte vor ihnen Aristoteles das göttliche Wesen von der Welt geschieden als die reine ewige Form von der ewigen Materie, so konnten die Stoiker folgerichtig diese Auseinanderhaltung beider, sofern sie einen nicht bloß logischen, sondern wirklichen, reellen Unterschied bezeichnen sollte, nicht zugeben: es schien ihnen unmöglich, Gott von der Materie zu trennen: sie setzen daher Gott und Welt, wie Kraft und Aeußerung, als Eins. Die Materie ist der leidende Grund der Dinge, das Ursubstrat der göttlichen Thätigkeit: Gott, die thätige und bildende Kraft der Materie, ihr inwohnend und wesentlich mit ihr verbunden: die Welt der Leib Gottes, Gott die Seele der Welt. So dachten sich also die Stoiker Gott und Materie als eine mit sich identische Substanz, die von der Seite ihres leidenden und veränderlichen Vermögens betrachtet Materie, von der Seite ihrer thätigen, immer sich gleichbleibenden Kraft Gott genannt werde. Indem sie jedoch, wie eben bemerkt, die von Gott beseelte Welt unter dem Gesichtspunkt eines lebendigen vernünftigen Wesens betrachteten, mußte es ihnen nahe liegen, den göttlichen Begriff nicht bloß von der physischen, sondern auch von der ethischen Seite zu fassen. In der Welt, diesem großen ζῶον (Thier) ist Gott nicht nur die beherrschende lebendige Kraft, sondern auch die allgemeine Vernunft, welche die ganze Welt regiert und alle Materie durchdringt; er ist die gütige Vorsehung, welche das Ganze sowohl als das Einzelne besorgt; er ist weise und Grund des natürlichen Gesetzes, welches das Gute befiehlt und das Böse verbietet: er bestraft und belohnt; er ist vollkommen und glückseligen Lebens. Allein, gewohnt alles Geistige nur in sinnlicher Weise sich vorzustellen, schauten die Stoiker doch wieder auch diesen ideelleren Begriff Gottes in materieller Form an, in der Form der Lebenswärme oder eines Urfeuers, analog der Ansicht

früherer Naturphilosophen, die Seele und selbst die Vernunft bestehe in der Lebenswärme. Die Stoiker sprechen diesen Gedanken in verschiedenen Weisen aus. Bald nannten sie Gott den vernünftigen Athem, welcher durch die ganze Natur dringe, bald das künstlerische Feuer, welches die ganze Welt bilde oder erzeuge, bald auch den Aether, der ihnen jedoch vom künstlerischen Feuer nicht verschieden war. Man sieht aus diesen wechselnden Anschauungen, daß es den Stoikern nicht eigentlich darum zu thun war, in einer bestimmten einzelnen Art des Daseins den Begriff des Göttlichen darzustellen. Sie gebrauchten diese Ausdrücke nur, um damit zu bezeichnen, daß Gott als die allgemeine belebende Kraft in der Welt an eine körperliche Wirksamkeit gebunden sei. Bei dieser Identification von Gott und Welt, durch welche den Stoikern die gesammte Weltbildung eine Entwicklungsperiode Gottes wurde, gestaltete sich ihre übrige Lehre von der Welt sehr einfach. Alles erscheint ihnen in der Welt von dem göttlichen Leben durchdrungen, strebend von dem vollkommensten Leben aus durch gewisse Mittelstufen wieder zu dem vollkommensten Leben zurück und so einen nothwendigen Kreislauf beständig wieder aus sich erzeugend. — Das Nähere der stoischen Physik müssen wir für unsern Zweck übergehen.

Die Ethik der Stoiker steht in der genauesten Verbindung mit ihrer Physik. In der Physik hat sich die vernünftige, durch das göttliche Denken bestehende Ordnung des Weltganzen herausgestellt. Hieran knüpft sich nun die Ethik an, indem sie das oberste Gesetz der menschlichen Handlungen und mithin die ganze sittliche Gesetzmäßigkeit des Lebens von der Vernünftigkeit und Gesetzmäßigkeit der allgemeinen Natur abhängig macht und das höchste Gut oder das höchste Ziel unseres Strebens darein setzt, daß wir unser Leben dem allgemeinen Weltgesetz anpassen, der Weltharmonie, der Natur gemäß leben. „Folge der Natur“ oder „lebe in Uebereinstimmung mit der Natur!“ lautet das stoische Moralprinzip. Genauer: lebe in Uebereinstimmung mit deiner vernünftigen Natur, soweit diese nicht verkünstelt und verschroben, sondern in ihrer natürlichen Einfalt erhalten worden ist.

Aus dem angegebenen Moralprinzip, in welchem zugleich der Tugendbegriff der Stoiker gegeben ist, folgen die Eigenthümlichkeiten der stoischen Sittenlehre mit logischer Nothwendigkeit. a. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Tugend zur Lust. Mit der Forderung naturgemäßen Lebens wird das Einzelne ganz dem Allgemeinen unterworfen, und jeder persönlicher Zweck ausgeschlossen, mithin auch das Allerindividuellste: die Lust. Die Lust als ein Nachlassen jener Thätigkeit, in welcher die Glückseligkeit besteht, konnte den Stoikern nur als Hemmung des Lebens, als Uebel erscheinen. Sie sei überhaupt nicht naturgemäß und nicht Zweck der Natur, behauptete Kleanthes, und wenn auch andere Stoiker von dieser Strenge etwas nachließen und zugaben, daß sie als ein Naturgemäßes, ja gewissermaßen als ein Gut betrachtet werden könne, so hielten sie doch daran fest, daß sie keinen sittlichen Werth habe und kein Zweck der Natur sei, sondern nur Etwas, was mit der ungehemmten und angemessenen Thätigkeit der Natur accidentieller Weise verknüpft sei, nicht eine Thätigkeit, sondern ein leidender Zustand der Seele. Hierin liegt die ganze Strenge der stoischen Sittenlehre: alles Persönliche wird verworfen, jeder äußere Zweck des Handelns soll dem Sittlichen fremd sein, das Weise-Handeln ist allein ein Gut. Unmittelbar ergibt sich hieraus b. die Ansicht der Stoiker von den äußern Gütern. Ist ausschließlich die Tugend, die naturgemäße Thätigkeit, ein Gut, ist sie allein hinreichend zur Glückseligkeit, so sind die äußern Güter etwas sittlich Gleichgültiges und können nicht Gegenstände unseres Strebens, Zwecke unseres sittlichen Handelns sein. Nur die Handlung, die That ist gut, nicht Dasjenige, worauf

die Handlung ausgeht, nicht der besondere Zweck, der erreicht werden soll. So sind also die besonderen Zwecke und Güter, Gesundheit, Reichthum u. s. w. etwas an sich Werthloses, Gleichgültiges: sie können zum Guten und zum Bösen ausschlagen, ihrer beraubt zu werden hebt die Glückseligkeit des Tugendhaften nicht auf. Nur das geben die Stoiker, von der Strenge ihres obersten Grundsatzes etwas nachlassend, zu, daß es einen Unterschied unter den gleichgültigen Dingen gebe, daß einige derselben, wenn auch allerdings keine sittlichen Güter, doch etwas „Vorzuziehendes" seien und daß das Vorzuziehende, sofern es zum naturgemäßen Leben beitrage, in die Rechnung des sittlichen Lebens mitaufgenommen werden dürfe. So zieht der Weise Gesundheit und Reichthum vor, wenn sie gegen Krankheit und Armuth in die Wahl kommen: in dieser Wahl folgt er einem vernünftigen Grunde; aber er hält sie nicht für Güter, denn sie sind nicht das Höchste, gegen welches Alles zurückgesetzt werden müßte: dem tugendhaften Handeln stehen sie nach. Man sieht in dieser Unterscheidung des Guten von dem Vorgezogenen, wie die Stoiker überall darauf ausgingen, das Gute nur in seiner höchsten Bedeutung zu fassen und alles Relative davon auszuschließen. c. Diese abstracte Fassung des Tugendbegriffs beurkundet sich ferner in ihrer schroffen Entgegensetzung von Tugend und Nichttugend, von Vernunft und Sinnlichkeit. Entweder folgern sie, ist in dem Leben des Menschen die Vernunft erwacht und alsdann wird sie auch die Herrschaft in ihm führen, oder sie ist nicht in ihm erwacht, so wird er seinen unvernünftigen Trieben dienen; in jenem Falle ist er ein guter, in diesem Falle ein böser Mensch: ein Mittleres zwischen diesen beiden Fällen gibt es nicht, so wie es auch kein Mittleres zwischen Tugend und Laster gibt. Da die Tugend nicht theilweise besessen werden kann, sondern der Mensch entweder ganz tugendhaft oder es gar nicht ist, die Tugend also auch keine Grade hat, so wenig als die Wahrheit, so sind auch alle guten Handlungen, weil aus der vollen Freiheit der Vernunft hervorgegangen, gleich gut und alle bösen Handlungen, weil Ausflüsse des unvernünftigen Triebs, gleich böse. d. Diese schroffe Entgegensetzung von Vernunft und Unvernunft, von höchstem Gut und einzelnen Gütern, von Tugend und Lust, diese Abstractheit des moralischen Standpunkts rächt sich jedoch am Ende durch die Unmöglichkeit einer concreten, ins Besondere gehenden Sittenlehre. Es fehlt dem allgemeinen Moralprinzip der Stoiker an der Anwendungsfähigkeit für den einzelnen Fall. Es fehlt der stoischen Moral an einem concreten Prinzip sittlicher Selbstbestimmung. Wie muß in jedem einzelnen Fall, in jedem einzelnen sittlichen Verhältnisse gehandelt werden, damit der Natur gemäß gehandelt werde? Darauf gibt das Prinzip der Stoiker keine Antwort. Ihre besondere Sittenlehre ist daher ohne alle wissenschaftliche Form und wird nur durch einige allgemeine Begriffe zusammengehalten. In der Hauptsache begnügten sie sich, das naturgemäße Handeln zu beschreiben und auszumalen in ihrem Ideal des Weisen. Die Züge, in denen sie dieses Ideal darstellten, erscheinen uns zum Theil paradox. Der Weise ist frei, auch in Fesseln, denn er handelt aus sich selbst, unbestochen durch Furcht oder Begierde; der Weise allein ist König, denn er allein ist nicht an die Gesetze gebunden und Niemand Rechenschaft schuldig; er ist der wahre Reiche, der wahre Priester, Wahrsager und Dichter. Er ist erhaben über jedes Gesetz und jede Sitte: selbst das Verwerflichste und Schändlichste, Betrug, Selbstmord, Blutschande dürfte er begehen zu rechter Zeit und in tugendhafter Gesinnung. Genug, die Stoiker beschrieben ihren Weisen wie einen Gott und geben ihm zu, daß er stolz sein und seines Lebens sich rühmen könne, wie Zeus. Doch wo findet man einen solchen Weisen? Unter den Lebenden nicht. In alten vergessenen Zeiten mag es wohl einen vollkommenen Weisen

solcher Art gegeben haben: jetzt aber und seit langer Zeit sind die besten nur Thoren, welche nach Weisheit und Tugend streben. Der Begriff des Weisen bezeichnet also den Stoikern nur ein Ideal, nach dessen Verwirklichung wir streben sollen, das aber verwirklicht nirgends angetroffen wird: und doch beschäftigt sich ihre besondere Sittenlehre fast einzig mit der Ausmalung dieses unwirklichen, abstrakten Ideals — ein Widerspruch, in welchem sich ihr gesammter Standpunkt aufs augenscheinlichste als ein Standpunkt der abstrakten Subjectivität charakterisirt.

## §. 18. Der Epikuräismus.

Ungefähr gleichzeitig mit der Stoa, um weniges früher als diese, entstand in Athen die epikuräische Schule. Ihr Stifter Epikur ist geb. 342 v. Chr., sechs Jahre nach Plato's Tod. Ueber seine Jugend und Bildungsgeschichte ist wenig Zuverlässiges bekannt. In seinem 36sten Jahre eröffnete er zu Athen eine philosophische Schule, der er bis zu seinem Tode (im J. 271 v. Chr.) vorstand. Seine Schüler und Anhänger bildeten eine geschlossene Gesellschaft, welche ein enges Freundschaftsband zusammenhielt, (wie jetzt überhaupt, in der Zeit nach Alexander, das sociale Leben an die Stelle des untergehenden poetischen tritt). Epikur selbst verglich seine Gesellschaft mit dem pythagoräischen Bunde, nur daß sie nicht, wie dieser, ihr Vermögen in eine Gemeinkasse zusammenlegte, da, wie Epikur sagte; der wahre Freund dem wahren Freunde vertrauen dürfe. Epikur's moralischer Charakter ist vielfach angegriffen worden, den glaubwürdigsten Zeugnissen zufolge war jedoch sein Leben in jeder Hinsicht tadellos, seine Persönlichkeit ebenso achtbar als liebenswürdig. Ueberhaupt ist Vieles von dem, was von der schnöden Wollust der epikurischen Heerde erzählt wird, für Verläumdung zu halten. Epikur hat sehr viele Schriften geschrieben, mehr als selbst Aristoteles: nur dem Chrysipp stand er hierin nach. Dem Untergang seiner größern Werke hat er selbst vorgearbeitet, indem er die Summe seiner Philosophie in kurze Auszüge brachte, die er seinen Schülern zum Auswendiglernen empfahl: diese Auszüge sind uns größtentheils erhalten worden.

Die Richtung Epikurs charakterisirt sich sehr bestimmt in seiner Definition der Philosophie. Er nannte sie eine Thätigkeit, welche durch Begriffe und Beweise ein glückliches Leben bewirkt. Sie hat ihm also einen wesentlich praktischen Zweck und er läßt sie deßhalb auch auf die Ethik hinauslaufen, welche uns lehren soll, wie ein glückseliges Leben von uns erreicht werden könne. Zwar nahmen auch die Epikuräer die gewöhnliche Eintheilung der Philosophie in Logik (von ihnen Kanonik genannt), Physik und Ethik an, aber die Logik, die sie auf die Lehre von den Kennzeichen der Wahrheit beschränkten, betrachteten sie nur als Werkzeug für die Physik: die Physik aber war ihnen ganz nur für die Ethik vorhanden, um den Menschen vor abergläubischer Furcht und vor dem eiteln Schrecken leerer Naturfabeln, die ihn an der Glückseligkeit behindern könnten, zu bewahren. So haben wir also im Epikuräismus die drei alten Theile der Philosophie, aber in umgekehrter Ordnung, da Logik und Physik im Dienste der Ethik stehen. Wir beschränken uns in unserer Darstellung auf die letztere, da die epikuräische Kanonik und Physik geringes wissenschaftliches Interesse darbieten und namentlich die sehr lückenhafte und innerlich unzusammenhängende Physik sich durchaus an die demokritische Atomenlehre anlehnt.

Mit den übrigen Philosophen seiner Zeit, auch Aristoteles, suchte Epikur, wie gesagt, das höchste Gut in der Glückseligkeit oder im seligen Leben. Näher ist ihm der Hauptbestandtheil der Glückseligkeit, wohl sogar das höchste Gut

selbst die Lust. Doch handelt es sich nun um die genauere Bestimmung der Lust und hier weicht Epikur von seinen Vorgängern, den Cyrenaikern (vgl. §. 13, 3.) in wesentlichen Punkten ab. a. Während Aristipp die augenblickliche Lust zum Gegenstand des menschlichen Strebens gemacht hatte, hält Epikur das System der Lüste, die Glückseligkeit als dauernden Zustand des Gesammtlebens für das Anzustrebende. Die wahre Lust ist daher Gegenstand der Berechnung und Abwägung. Manche Lust muß verschmäht werden, weil sie uns Unlust bereiten kann; manchen Schmerz muß man sich gefallen lassen, weil ihm größere Lust folgt. b. Weil der Weise das höchste Gut nicht bloß für die Gegenwart, sondern für den Zusammenhang des ganzen Lebens sucht, so kommen ihm geistige Lust und Unlust, da sich geistige Zustände dieser Art als Erinnerung und Hoffnung auch über das Vergangene und Künftige erstrecken, mehr in Betracht, als die nur die Gegenwart betreffende fleischliche Lust und Unlust. Die Lust des Geistes aber besteht in der unerschütterlichen Gemüthsruhe des Weisen, im Gefühl seines innern Werths und seiner Erhabenheit über die Schläge des Schicksals. So konnte Epikur wohl sagen, daß es besser sei, mit Vernunft unglücklich, als ohne Vernunft glücklich zu sein, und daß der Weise auch unter Martern noch glückselig lebe. Ja er konnte, hierin ein treuer Nachfolger des Aristoteles, die Lust und die Glückseligkeit in die genaueste Verbindung mit der Tugend setzen und behaupten, die Tugend sei von der wahren Lust unabtrennbar und es gebe kein angenehmes Leben ohne Tugend und keine Tugend ohne angenehmes Leben. c. Wenn daher andere Hedoniker das positive, möglichst gesteigerte und intensive Lustgefühl für das höchste Gut erklärt hatten, so konnte Epikur die Möglichkeit einer dauernden, über das ganze Leben sich erstreckenden Glückseligkeit im Auge behaltend, auch hiemit nicht einverstanden sein. Er verlangt zu einem glückseligen Leben nicht die ausgesuchtesten Genüsse; er empfiehlt im Gegentheil Genügsamkeit bei Wenigem, Nüchternheit des Lebens und Mäßigung: er verwahrt sich gegen die falsche Auslegung seiner Lehre, als empfehle er die Lust des Schwelgers und Genußsüchtigen als höchstes Gut; er rühmt sich, in der Glückseligkeit mit Zeus wetteifern zu wollen, wenn er nur Gerstenbrod und Wasser habe; er verabschent sogar die Lust, welche großen Aufwand verlangt, zwar nicht an sich, aber doch wegen der Uebel, welche sie herbeiführt. Freilich wird darum der epikuräische Weise nicht wie ein Cyniker leben: er wird genießen, wo er es ohne Schaden kann; er wird sich auch die Mittel zu verschaffen suchen, mit Anstand und Behaglichkeit zu leben. Doch dieser feinern Lebensgenüsse *kann* der Weise auch entbehren, wenn er es auch nicht *soll*, denn er hat in sich selbst den größten Schatz seiner Glückseligkeit, er genießt die beständigste und wahrste Lust, die Ruhe der Seele, die Unerschütterlichkeit des Gemüths. Im Gegensatz gegen die positive Lust einiger Hedoniker läuft somit die Theorie Epikurs in den negativen Lustbegriff aus, sofern er die Schmerzlosigkeit, die Freiheit von der Unlust bereits als Lust ansieht und daher die Thätigkeit des Weisen vorzugsweise auf das Vermeiden des Unangenehmen gerichtet sein läßt. Der Mensch thut Alles, sagt Epikur, um keinen Schmerz zu dulden und zu fürchten; nicht zu leben, sagt er an einer andern Stelle, ist kein Uebel. Darum fürchtet der Weise auch den Tod nicht, vor welchem die Menschen am meisten schaudern: denn sind wir, so ist er nicht, ist aber er, so sind wir nicht; wenn er gegenwärtig ist, so empfinden wir ihn nicht, denn er ist das Ende aller Empfindung, und was uns, wenn es gegenwärtig ist, keine Unlust bereiten kann, das darf uns, als Zukünftiges gedacht, auch nicht betrüben. Epikur hat daher schon von den Alten den Tadel erfahren müssen, daß er

keinen bejahenden Zweck des Lebens kenne, sondern das Streben seines Weisen nur Gefühllosigkeit sei.

Epikur krönt seine gesammte Weltansicht durch seine Lehre von den Göttern, auf welche er sein Glückseligkeitsideal überträgt. Die Götter führen nach ihm in menschlicher Gestalt, doch ohne menschliche Bedürfnisse und ohne festen Körper, in den leeren Zwischenräumen zwischen den unendlichen Welten ein ungestörtes, unveränderliches Leben, dessen Glückseligkeit keines Zusatzes fähig ist. Aus der Seligkeit der Götter schließt er, daß sie mit der Verwaltung unserer Angelegenheiten Nichts zu thun haben können: denn die Seligkeit ist Ruhe; sie machen daher weder Andern noch sich selbst etwas zu schaffen. Freilich passen diese unthätigen Götter Epikurs, diese unzerstörbaren und doch nicht festen Gestalten, diese Körper, welche nicht Körper sind, schlecht in den Zusammenhang des übrigen Systems und es läßt sich nirgends in demselben ein Punkt nachweisen, wo sie sich schicklich anknüpfen ließen: aber strenger wissenschaftlicher Zusammenhang ist ja überhaupt am wenigsten der Vorzug dieser Philosophie.

## §. 19. Der Scepticismus und die neuere Akademie.

Die Vollendung dieser Richtungen der Subjectivität ist der Scepticismus in der völligen Abbrechung der Brücke zwischen Subject und Object, in der Leugnung aller objectiven Wahrheit, Erkenntniß und Wissenschaft, in der vollendeten Zurückziehung des Weisen auf sich selbst und sein subjectives Fürwahrhalten. Man unterscheidet zwischen dem ältern Scepticismus, der neuern Akademie und dem spätern Scepticismus.

1. Der ältere Scepticismus. Das Haupt der ältern Sceptiker ist Pyrrhon von Elis, etwa Zeitgenosse des Aristoteles; Hauptzeuge über dessen Meinungen, da Pyrrhon nichts Schriftliches hinterließ, ist sein Schüler und Anhänger Timon aus Phlius. Die Tendenz dieser sceptischen Philosophen war zunächst, wie diejenige der Stoiker und Epikuräer, eine praktische; die Philosophie soll uns zur Glückseligkeit führen. Aber um glückselig zu leben, müssen wir wissen, wie die Dinge sind und wie wir uns folglich zu ihnen zu verhalten haben. Die erste Frage beantworteten sie dahin: die Dinge allesammt sind gleichgültig gegen das Wahre und Falsche, ungewiß und unserem Urtheil nicht unterworfen. Weder unsere Sinne, noch unsere Meinungen über die Dinge lehren uns etwas Wahres; jedem Lehrsatze, jeder Aussage läßt sich das Gegentheil entgegenstellen; daher auch die widersprechenden Ansichten der Menschen und besonders der Schulphilosophen über eine und dieselbe Sache. Bei dieser Unmöglichkeit alles objectiven Erkennens und aller Wissenschaft ist das wahre Verhältniß des Philosophen zu den Dingen gänzliche Zurückhaltung des Urtheils, gänzliche Enthaltung von jeder positiven Behauptung. Um jede bestimmte Aussage zu vermeiden, bedienten sich daher die Sceptiker überall zweifelnder Ausdrucksweisen, wie: es ist möglich, es kann sein, vielleicht, wie es mir scheint, ich bestimme Nichts (wozu sie dann noch vorsichtig hinzusetzten: auch dieß nicht, daß ich Nichts bestimme). In dieser Zurückhaltung des Urtheils glaubten sie ihren praktischen Zweck, die Glückseligkeit erreicht: denn der Urtheilslosigkeit, sagten sie, folgt gleichsam als Gabe des Glücks wie ein Schatten die Unerschütterlichkeit des Gemüths. Wer die sceptische Stimmung angenommen, lebt immer in Ruhe, ohne Sorgen, unbewegt in gleicher Gesinnung, des Menschenthums entkleidet. Zwischen Gesundheit und Krankheit, zwischen Leben und Tod sei kein Unterschied — in dieser schroffen Behauptung soll Pyrrhon den Grundsatz der sceptischen Apathie ausgesprochen haben.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Sceptiker den Stoff ihrer Betrachtungen hauptsächlich vermittelst des polemischen Eingehens in die Untersuchungen und Ansichten der Dogmatiker erhielten. Allein die Gründe, auf welche sie sich stützten, gingen nicht tief und erscheinen theils als leicht widerlegliche dialektische Irrthümer, theils als leere Spitzfindigkeiten. Den ältern Sceptikern wird der Gebrauch von folgenden zehn sceptischen Tropen (Wendungen oder Argumenten) zugeschrieben, die vielleicht noch nicht durch Pyrrhon und Timon, sondern erst durch den späteren, wahrscheinlich bald nach Cicero aufgetretenen Aenesidemos vollständig zusammengestellt und erläutert worden sind. Die Zurückhaltung des entschiedenen Urtheils sollte sich berufen 1) auf die Verschiedenheit der sinnlich lebenden Einzelwesen überhaupt, 2) auf den Unterschied unter den Menschen, 3) die verschiedenen Einrichtungen der Sinneswerkzeuge, 4) der Umstände, unter denen die Gegenstände erscheinen, 5) die Stellungen, die Zwischenräume und die Orte, 6) die Vermischungen, 7) die Quantitäten und die Zubereitungen der unseren Wahrnehmungen zu Grunde liegenden Körper, 8) die Verhältnisse, 9) die häufigen oder seltenen Begegnisse, 10) die Lebensweisen, Sitten, Gesetze, mythischen Vorstellungen und dogmatischen Meinungen der Menschen.

2. Die neuere Akademie. Eine größere Bedeutung, als in den Leistungen der Pyrrhonäer, erhielt die Scepsis besonders in Folge ihres Kampfs mit dem stoischen Systeme, als sie in die platonische Schule eingeführt wurde, was zuerst durch Arkesilaus (316—241) geschah. Hier suchte sie ihre Stütze vorzugsweise im Ansehen der platonischen Schriften und in der Ueberlieferung der mündlichen Lehren Plato's. Arkesilaus würde nicht den Lehrstuhl in der Akademie haben übernehmen und behaupten können, wenn er nicht die Ueberzeugung gehegt und seinen Schülern mitgetheilt hätte, daß seine Ansicht von der Zurückhaltung des entscheidenden Urtheils im Wesentlichen mit der sokratischen und platonischen übereinstimme und daß er durch Verdrängung der dogmatischen Lehrweise die ächte und ursprüngliche Bedeutung des Platonismus wieder herstelle. Eine unmittelbare Anregung erhielt das Streben des Arkesilaus durch seinen Gegensatz gegen das streng dogmatische System, welches mit dem Anspruche, in jeder Beziehung eine Verbesserung des platonischen zu sein, in der Stoa kurz zuvor sich erhoben hatte. Daher bemerkt Cicero, Arkesilaus habe alle seine sceptischen und polemischen Angriffe auf Zeno, den Stifter der Stoa, gerichtet. Er gab seinem Gegner zu, daß eine Vorstellung nicht zum festhaltenden Erkennen geeignet sein würde, wenn sie möglicher Weise von einem andern Gegenstand herrühren könnte, als von demjenigen, durch welchen sie entstanden sei. Aber er räumte ihm nicht ein, daß es eine Vorstellung gebe, die ihren Gegenstand so treu und genau ausdrücke, daß sie nicht in ihrer Eigenthümlichkeit auch durch einen andern Gegenstand habe verursacht werden können. Demgemäß leugnete Arkesilaus das Vorhandensein eines Kriteriums, durch welches die Wahrheit unserer Erkenntnisse für uns gewiß werde. Möge auch Wahrheit in unsern Behauptungen enthalten sein, so werden wir ihrer doch, meint er, nicht gewiß. In diesem Sinne erklärte er: man vermöge Nichts zu wissen, nicht einmal das, daß man Nichts wisse. Im Sittlichen jedoch, in der Wahl des Guten und im Abscheu vor dem Bösen solle man, forderte er, der Wahrscheinlichkeit folgen. Von den späteren Häuptern der neuen Akademie kann hier nur Karneades (214—129) genannt werden, dessen ganze Philosophie jedoch fast ausschließlich in der Polemik gegen den Stoicismus und gegen die Versuche, ein Kennzeichen der Wahrheit aufzustellen, bestand: seine positive Leistung ist der von ihm angestellte Versuch einer Methodenlehre für das wahrscheinliche

Denken, der Versuch einer philosophischen Wahrscheinlichkeitslehre. Die spätern Akademiker lenkten zu einer eklektisch dogmatischen Lehrweise zurück.

3. Der spätere Scepticismus. Noch einmal lebte der eigentliche Scepticismus auf zur Zeit des gänzlichen Verfalls der griechischen Philosophie. Aus dieser Zeit sind die wissenschaftlich bedeutendsten Sceptiker oder wenigstens Beförderer der Scepsis Aenesidemus, der wahrscheinlich (obwohl man nur unsichere Vermuthungen dafür hat) nicht lange nach Cicero gelebt hat, Agrippa, von gleichfalls ungewissem Zeitalter, doch jünger als Aenesidemus, und Sextus der Empiriker (d. h. ein griechischer Arzt der empirischen Secte), wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts nach Christus. Der Letztere ist für uns der wichtigste, weil man von ihm noch zwei als Geschichtsquellen beachtenswerthe Schriften (die pyrrhonischen Hypotyposen in drei Büchern und die Schrift gegen die Mathematiker in neun Büchern) besitzt, in denen er Alles weitläufig zusammengestellt hat, was der Scepticismus des Alterthums gegen die Gewißheit des Erkennens vorzubringen wußte.

## §. 20. Die Römer.

Die Römer haben an der Fortbildung der Philosophie keinen selbstthätigen Antheil genommen. Seit der Zeit, daß die Beschäftigung mit griechischer Philosophie und Literatur unter ihnen Eingang zu finden begonnen hatte, besonders seit drei ausgezeichnete Repräsentanten attischer Geistesbildung und Beredtsamkeit, der Akademiker Karneades, der Peripatetiker Kritolaus und der Stoiker Diogenes als Gesandte Athens in Rom aufgetreten waren und Griechenland, wenige Jahre darauf zur römischen Provinz geworden, auch äußerlich in nähere Berührung mit Rom gekommen war, haben fast alle bedeutenderen griechischen Systeme der Philosophie, besonders das epikuräische (Lucretius) und stoische (Seneca) in Rom geblüht und Anhänger gefunden, doch ohne daß wir irgendwo einen wirklichen philosophischen Fortschritt fänden. Der durchgängige Charakter des römischen Philosophirens ist Eklekticismus, was sich am augenfälligsten bei dem bedeutendsten und einflußreichsten philosophischen Schriftsteller unter den Römern, bei Cicero, beurkundet. Doch ist die Popularphilosophie dieses Mannes und der ihm verwandten Geister, trotz ihres Mangels an Originalität, an Selbstständigkeit und Folgerichtigkeit, aus dem Grunde nicht allzugering anzuschlagen, weil sie den Uebergang der Philosophie in die allgemeine Bildung eingeleitet und vermittelt hat.

## §. 21. Der Neuplatonismus.

Im Neuplatonismus machte der antike Geist den letzten verzweifelten Versuch einer monistischen, die Entzweiung zwischen Subjectivität und Objectivität aufhebenden Philosophie. Er macht diesen Versuch einerseits vom Standpunkt der Subjectivität aus und steht in dieser Hinsicht auf demselben Boden mit den übrigen Subjectivitätsphilosophieen der nacharistotelischen Zeit (vgl. §. 16, 7.); andererseits hat er das Interesse, objective Bestimmungen über die höchsten Begriffe der Metaphysik, über das Absolute aufzustellen, ein System absoluter Philosophie zu entwerfen, und in dieser Hinsicht ist er ein Gegenbild der platonisch-aristotelischen Philosophie, an die er auch äußerlich anknüpft, indem er eine Erneuerung des ursprünglichen Platonismus sein will. Nach beiden Seiten hin bildet er also den Schlußpunkt der alten Philosophie: er stellt die letzte

Zusammenraffung, aber auch die Ermattung des antiken Denkens und die Auflösung der alten Philosophie dar.

Der erste und zugleich bedeutendste Repräsentant des Neuplatonismus ist Plotinus. Er war Schüler des Ammonius Sakkas, der im Anfang des dritten Jahrhunderts zu Alexandrien platonische Philosophie lehrte, jedoch nichts Schriftliches hinterließ. Plotin (205—270 nach Chr.) lehrte seit seinem vierzigsten Jahre in Rom Philosophie. Er legte seine Ansichten in einer Reihe flüchtig geschriebener und nicht genau zusammenhängender Abhandlungen nieder, welche nach seinem Tode der berühmteste seiner Schüler Porphyrius (geb. 233, lehrte gleichfalls in Rom Philosophie und Beredtsamkeit), seinem Auftrage gemäß ordnete und in sechs Enneaden (Abtheilungen von je neun Büchern) herausgab. Von Rom und Alexandrien ging im vierten Jahrhundert der plotinische Neuplatonismus auch nach Athen über, wo er sich in der Akademie festsetzte. Unter den Neuplatonikern des vierten Jahrhunderts erwarb sich Porphyr's Schüler Jamblichus, unter denen des fünften Proklus (412—485) ein hervorragendes Ansehen im Kreise der Schulen. Mit dem Zerfall und der äußern Verdrängung des Heidenthums durch das jetzt herrschend gewordene Christenthum welkte im Laufe des sechsten Jahrhunderts auch diese letzte Blüthe der griechischen Philosophie dahin. Der gemeinsame Zug sämmtlicher neuplatonischer Philosophen ist der Hang zur Schwärmerei, Theosophie und Theurgie. Die Meisten unter ihnen gaben sich mit Zauberkünsten ab, und die Hervorragenderen rühmten sich, göttliche Eingebungen und Erscheinungen gehabt, die Zukunft geschaut und wunderbare Thaten vollbracht zu haben: sie gerirten sich ebenso als Hierophanten, wie als Philosophen, in der unverkennbaren Tendenz, als heidnisches Gegenbild des Christenthums eine Philosophie zu stiften, die zugleich universelle Religion sein könnte. — In der folgenden Darstellung des Neuplatonismus halten wir uns vorzugsweise an Plotin.

a. Der subjective Zustand der Ekstase. Das Resultat der dem Neuplatonismus vorangegangenen philosophischen Bestrebungen war der Scepticismus gewesen, die Einsicht in die Unzulänglichkeit stoischer und epikuräischer Lebensweisheit, ein schlechthin negatives Verhalten zu allem positiven theoretischen Inhalt. Damit hatte jedoch der Scepticismus das Gegentheil von dem erreicht, was er anstrebte; angestrebt hatte er die vollendete Apathie des Weisen, aber was er erreichte, war die Nothwendigkeit eines unaufhörlichen widerlegenden Opponirens gegen alle positiven Behauptungen, statt der Ruhe, die ihre Scepsis ihnen bringen sollte, vielmehr eine absolute nicht zu beschwichtigende Unruhe. Diese nach absoluter Ruhe strebende absolute Unruhe des Bewußtseins erzeugte unmittelbar die Sehnsucht, sich von dieser Unruhe zu befreien, die Sehnsucht nach einem allen sceptischen Einwürfen entrückten, schlechthin befriedigenden Inhalt. Dieses sehnsüchtige Interesse für ein absolut Wahres hat im Neuplatonismus seinen geschichtlichen Ausdruck gefunden. Das Subject sucht des Absoluten sich zu bemächtigen, es zu umarmen, aber innerhalb seiner, des Subjects, d. h. nicht durch objectives Erkennen, durch dialectische Vermittlung, sondern unmittelbar durch eine innere mystische Steigerung des Subjects, in der Form des unmittelbaren Schauens, der Ekstase. Die Erkenntniß des Wahren, behauptet Plotin, wird nicht durch Beweis gewonnen noch durch irgend eine Vermittlung, nicht so, daß die Gegenstände außerhalb des Erkennenden bleiben, sondern so, daß alle Verschiedenheit zwischen Erkennendem und Erkanntem aufhört; sie ist ein Schauen der Vernunft in sich selbst; nicht wir schauen die Vernunft, sondern die Vernunft schaut sich; auf andere Weise kann man nicht zu ihrer Erkenntniß kommen. Ist Jemand zu solchem Schauen, zu solcher

wahrhafter Einigung mit dem Göttlichen gelangt, so verachtet er selbst das reine Denken, welches er sonst liebte, weil doch dieses Denken nur eine Bewegung war, eine Differenz zwischen dem Schauenden und Geschauten voraussetzte. Diese mystische Versenkung in die Gottheit oder das Eins, dieses Sichhineinschwindeln ins Absolute ist es, was dem Neuplatonismus gegenüber von den ächt-griechischen Systemen der Philosophie einen so eigenthümlichen Charakter gibt.

b. Die kosmischen Prinzipien. Im engsten Zusammenhang mit dieser Ekstasentheorie der Neuplatoniker steht ihre Lehre von drei kosmischen Prinzipien. Zu den zwei, auch schon bisher angenommenen kosmischen Prinzipien der (Welt-) Seele und (Welt-) Vernunft fügten sie noch ein drittes höheres Prinzip. Consequentermaßen denn wenn die Vernunft nicht innerhalb ihrer, durch Vermittlung des Denkens, das Wahre erfaßt, sondern sie, um das Absolute zu ergreifen, um die Gottheit zu schauen, mit Verlust des Selbstbewußtseins über sich selbst hinausgehen muß, so kann nicht die Vernunft das oberste Prinzip sein, sondern über ihr steht als höheres Prinzip jenes Urwesen, mit welchem die Vernunft eins werden muß, wenn sie das Wahre schauen will. Dieses Urwesen nun nennt Plotin mit verschiedenen Namen bald das Erste, bald das Eine, bald das Gute, bald das über dem Seienden Stehende (das Seiende schwindet ihm zu einem Nebenbegriffe der Vernunft zusammen und bildet in der Zusammenordnung der obersten Begriffe mit der Vernunft verbunden nur die zweite Staffel), Namen freilich, mit denen Plotin das Wesen jenes Ur-Einen nicht genügend ausdrücken, sondern nur bildlich bezeichnen will. Denken und Wollen spricht er ihm ab, weil es keines Dinges bedürftig, nichts begehren kann; es ist nicht Energie, sondern über der Energie; Leben kommt ihm nicht zu; kein Seiendes, kein Etwas und kein Wesen, auch keine von den allgemeinsten Kategorien des Seins kann ihm beigelegt werden, und was dieser abwehrenden Bestimmungen mehr sind: kurz es ist ein Unaussprechliches und Undenkbares. Plotin ist durchaus bestrebt, das erste Prinzip nicht als erstes Prinzip, d. h. im Verhältniß zu dem, was es begründet, sondern nur an sich, als ein gänzlich Beziehungsloses zu uns und zu allen übrigen Dingen zu denken. Diese reine Abstraktion kann er jedoch nicht durchführen, wenn er nun weiter sich anschickt, zu zeigen, wie aus dem Ersten alles Andere zunächst die beiden andern kosmischen Prinzipien geworden oder emanirt sei. Um ein Prinzip seiner Emanationslehre zu haben, sieht er sich genöthigt, das Erste in seiner Beziehung zum Zweiten als ein Erzeugendes zu setzen und zu denken.

c. Die Emanationslehre der Neuplatoniker. Jede Emanationslehre, also auch die der Neuplatoniker, setzt die Welt als Ausstrahlung oder Ausströmung Gottes, in der Art, daß je die mittelbarere oder entferntere Emanation einen geringeren Grad von Vollkommenheit besitzt, als ihr Prinzip die Gesammtheit des Seienden, also ein absteigendes Stufenverhältniß darstellt. Das Feuer, sagt Plotin, entsendet Wärme, der Schnee Kälte, die duftenden Gegenstände hauchen Gerüche aus und jedes Organische, sobald es zu seiner vollendeten Ausbildung gekommen ist, erzeugt etwas ihm Aehnliches. So läßt auch das Vollkommenste und an sich Ewige im Ueberflusse seiner Vollkommenheit dasjenige aus sich hervorgehen, was gleichfalls ein Immerdauerndes und nächst ihm das Beste ist — die Vernunft oder Weltintelligenz, die der unmittelbare Abglanz, das Abbild des Ur-Einen ist. Plotin ist reich an Bildern, um begreiflich zu machen, daß das Ureine bei dieser Ausstrahlung oder Hervorbringung der Vernunft Nichts verliere, sich nicht schwäche. Nächst dem Ur-Einen ist die Vernunft das Vollkommenste. Sie enthält in sich die Ideenwelt,

das All des unveränderlichen wahrhaften Seins. Von ihrer Erhabenheit und Herrlichkeit kann man eine Vorstellung gewinnen, wenn man die sinnliche Welt, ihre Größe und Schönheit, die Regelmäßigkeit ihrer unaufhörlichen Bewegung mit Aufmerksamkeit betrachtet, und alsdann zu ihrem Urbilde, zum Sein der intelligibeln Welt den Gedanken erhebt, die intelligibeln Dinge in ihrem lauteren unvergänglichen Wesen anschaut, und als den Urheber und Vorsteher derselben die Intelligenz anerkennt. In ihr gibt es keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern nur die stets bleibende Gegenwart, und ebensowenig eine räumliche Trennung, als eine zeitliche Veränderung: sie ist die wahre Ewigkeit, welche von der Zeit bloß nachgeahmt wird. Wie die Vernunft aus dem Ureinen, so strömt aus der Vernunft hinwiederum, gleichfalls ohne daß sie irgend eine Veränderung dabei erleidet, ewig die Weltseele aus. Die Weltseele ist das Abbild der Vernunft: selbst von der Vernunft erfüllt, verwirklicht sie dieselbe wiederum in einer Außenwelt: sie stellt die Ideen äußerlich dar an der sinnlichen Materie, die das Unbestimmte, Qualitätslose, Nichtseiende, und in der Stufenfolge der Emanationen das Letzte und Unterste ist. In dieser Weise ist die Weltseele die Bildnerin des sichtbaren Weltalls, welches sie als ihr Abbild aus der Materie gestaltend, durchdringend und belebend im Kreise herumführte. Hiemit ist die Reihe der Emanationen geschlossen, und wir sind, was der Zweck der Emanationslehre war, in einem fortlaufenden Prozesse vom Höchsten, von Gott, zum Niedrigsten, zum bloßen Abbilde des wahren Seins oder zur sinnlichen Welt gelangt.

Die einzelnen Seelen sind, wie die Weltseele, Amphibien zwischen dem Höhern, der Vernunft, und dem Niedereren, dem Sinnlichen, bald mit dem Sinnlichen verflochten und an seinen Schicksalen theilnehmend, bald ihrem Ursprunge, der Vernunft, sich zuwendend. Von der Vernunftwelt, die ihre ursprüngliche und eigentliche Heimath ist, sind sie, eine jede zu der ihr angewiesenen Zeit, unfreiwillig und einer innern Nöthigung folgend, in die Körperwelt herabgestiegen, ohne jedoch die Ideenwelt gänzlich zu verlassen: sondern, wie ein Sonnenstrahl zugleich die Sonne und die Erde berührt, befinden sie sich sowohl in der einen, wie in der andern. Unser Beruf kann also — und hiemit gelangen wir auf den Punkt zurück, von welchem wir in der Darstellung der neuplatonischen Philosophie ausgegangen sind — nur der sein, unser Sinnen und Trachten unserer eigentlichen Heimath, der Ideenwelt, zuzuwenden, und unser besseres Selbst durch Ertödtung der Sinnlichkeit, durch Ascese ganz von der Theilnahme am Körperlichen zu befreien. Ist aber einmal unsere Seele in die Ideenwelt, dieses Abbild des Urguten und Urschönen aufgestiegen, so gelangt sie von da aus zum letzten Ziel alles Wünschens und Strebens durch die unmittelbare Vereinigung mit Gott, durch das entzückte Schauen des Ur-Einen, in das sie sich bewußtlos versenkt und verliert.

Nach allem diesem ist die neuplatonische Philosophie Monismus, somit Vollendung der antiken Philosophie, sofern sie die Gesammtheit alles Seins auf Einen letzten Grund zurückzuführen bestrebt ist; indem sie jedoch ihr oberstes Prinzip aus welchem sie das Uebrige ableitet, nicht auf dem Wege natürlicher und vernünftiger Vermittelung, durch Vermittelung des selbstbewußten Denkens, sondern nur mittelst der Ekstase, durch mystische Selbstvernichtung der Ichheit, durch Ascese und Theurgie zu finden weiß, ist sie eine verzweifelte Ueberspringung aller — und somit auch die Selbstauflösung der alten Philosophie.

## §. 22. Das Christenthum und die Scholastik.

1. Die christliche Idee. Der Charakter des griechischen Geisteslebens zur Zeit seiner schönsten Blüthe war die unmittelbare Hingebung des Subjekts ans Objekt (Natur, Staat u. s. w.): der volle Bruch zwischen beiden, zwischen Geist und Natur war noch nicht eingetreten; das Subjekt hatte sich noch nicht in sich reflektirt, sich noch nicht in seiner absoluten Bedeutung, seiner Unendlichkeit erfaßt. Mit dem Zerfall des griechischen Lebens, in der Zeit nach Alexander dem Großen, trat dieser Bruch ein: unter Aufgebung der objektiven Welt zog sich das Selbstbewußtsein auf sich selbst zurück; aber eben damit war die Brücke zwischen beiden abgebrochen: dem noch nicht gehörig vertieften Selbstbewußtsein mußte jetzt das Wahre, das Göttliche als ein Jenseitiges erscheinen und ein Gefühl des Unglücks, unbefriedigter Sehnsucht trat an die Stelle jener schönen Einheit zwischen Geist und Natur, die den bessern Zeiten des griechischen Staats- und Kunstlebens eigen gewesen war. Einen letzten verzweifelten Versuch, dieses Jenseits durch überfliegende Spekulation und praktisch durch Ertödtung des sinnlichen Menschen, durch Ascese, zu erreichen oder sich zu erschwindeln, beide Seiten gewaltsam zusammenzubringen, machte der Neuplatonismus: er mißlang und die alte Philosophie endigte mit gänzlicher Erschöpfung. Der Dualismus also ist es, an dessen Ueberwindung die alte Philosophie gescheitert ist. Das Christenthum nahm dieses Problem auf: ja es sprach eben die Idee, welche das antike Denken nicht zu vollziehen gewußt hatte, als sein Prinzip aus, die Aufhebung der Jenseitigkeit Gottes, die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Daß Gott Mensch geworden — ist die spekulative Grundidee des Christenthums, die sich auch praktisch (und zunächst war das Christenthum eine praktisch-religiöse Erscheinung) in der Idee der Versöhnung und der Forderung der Wiedergeburt (d. h. einer Verklärung und religiösen Durchdringung des Sinnlichen, im Gegensatz gegen das rein negative Verhalten der Ascese) ausdrückt. Von hier aus ist der Monismus der Charakter und die Grundtendenz der gesammten neueren Philosophie geblieben. Und zwar ist die neuere Philosophie genau von dem Punkte ausgegangen, auf welchem die alte stehen geblieben war: die Zurückziehung des Denkens, des Selbstbewußtseins auf sich selbst, was der Standpunkt der nacharistotelischen Philosophie gewesen war, bildet in Cartesius den Ausgangspunkt der neuern Philosophie, die von hier aus zur gedankenmäßigen Vermittlung und Versöhnung jenes Gegensatzes fortschritt, über welchen die alte Philosophie nicht hinausgekommen war.

2. Die Scholastik. Das Christenthum hat sich sehr früh, schon in den Apologeten des zweiten Jahrhunderts und den alexandrinischen Kirchenvätern, mit der Zeitphilosophie, besonders dem Platonismus, in Berührung gesetzt, später, im neunten Jahrhundert, mit Scotus Erigena, auch Versuche einer Combination mit dem Neuplatonismus hervorgebracht, doch erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters, vom eilften Jahrhundert ab, sich zu einer im eigentlichen Sinne christlichen Philosophie, der sogenannten Scholastik, entwickelt.

Der Charakter der Scholastik ist die Vermittlung zwischen dem Dogma und dem denkenden Selbstbewußtsein, zwischen Glauben und Wissen. Indem das Dogma aus der Kirche, welche es aus sich erzeugt hat, in die Schule übergeht, die Theologie zur Universitätswissenschaft wird, sucht das Interesse des Wissens zu seinem Rechte zu kommen und das Dogma, das bis jetzt dem Selbstbewußtsein als äußerliche Macht gegenübergestanden war, dem Subjekte

näher zu bringen. Eine Reihe von Versuchen wird jetzt gemacht, die Kirchenlehre in der Form von wissenschaftlichen Systemen zu bearbeiten, (das erste vollständige System der Dogmatik von Petrus Lombardus, gest. 1164 in seinen vier Büchern der Sentenzen, von den spätern Scholastikern vielfach commentirt) sie alle ausgehend von der unerschütterlichen Voraussetzung, daß der Kirchenglaube absolute Wahrheit sei, (über diese Voraussetzung ging das scholastische Denken nie hinaus), aber ebenso alle geleitet vom Interesse, diese geoffenbarte, gegebene Wahrheit auch zu begreifen, das Dogma zu rationalisiren. „Credo ut intelligam" — dieser Ausspruch Anselm's, des Anfängers und Begründers der scholastischen Richtung, (geb. um 1034, seit 1093 Erzbischof zu Canterbury) war das Losungswort der gesammten Scholastik. Sie hat auch in der That an die Lösung ihrer Aufgabe den glänzendsten, freilich meist nur formellen, syllogistischen Scharfsinn gewandt und großartig ausgeführte, in ihrer Architektonik den gothischen Domen ähnliche Lehrgebäude hervorgebracht. Das ausgebreitete Studium des Aristoteles, des vorzugsweise sogenannten „Philosophen," den mehrere der bedeutendsten Scholastiker commentirten und der gleichzeitig auch unter den Arabern blühte (Avicenna und Averroes), lieferte Terminologie und schematische Gesichtspunkte. Auf dem Höhepunkte der Scholastik stehen die unstreitig größten Meister der scholastischen Kunst und Methode, Thomas von Aquino (gest. 1274, Dominikaner) und Duns Scotus (gest. 1308, Franziskaner), die Stifter zweier Schulen, in welche sich seitdem die ganze scholastische Theologie theilte, jener den Verstand (intellectus), dieser den Willen (voluntas) zum höchsten Prinzip erhebend, beide durch diesen Gegensatz des theoretischen und des praktischen Prinzips auf prinzipiell differirende Richtungen geführt. Eben damit begann aber der Verfall der Scholastik: ihr Höhepunkt war der Wendepunkt zu ihrer Selbstauflösung. Die Vernünftigkeit des Dogma's, die Einheit von Glauben und Wissen war ihre stillschweigende Grundvoraussetzung gewesen: diese Voraussetzung fiel aber weg, der ganze Boden der scholastischen Verstandesmetaphysik war im Prinzip aufgegeben, sobald man mit Duns Scotus die Aufgabe der Theologie ins Praktische setzte. Mit der Trennung des Praktischen und Theoretischen, und noch mehr mit der Trennung des Denkens und Seins im Nominalismus (s. u.) löste sich die Philosophie von der Theologie, das Wissen vom Glauben: das Wissen nahm seine Stellung über dem Glauben, über der Autorität (neuere Philosophie) und das religiöse Bewußtsein brach mit dem traditionellen Dogma (Reformation.)

3. Nominalismus und Realismus. Hand in Hand mit dem allgemeinen Entwicklungsgange der Scholastik ging die Entwicklung des Gegensatzes zwischen Nominalismus und Realismus, eines Gegensatzes, dessen Ursprung in der Beziehung der Scholastik zur platonischen und aristotelischen Philosophie zu suchen ist. Nominalisten nannte man Diejenigen, denen die Begriffe des Allgemeinen (die universalia) bloße Namen, flatus vocis, inhaltsleere Vorstellungen ohne Realität waren: nach der Ansicht des Nominalismus gibt es keine allgemeinen Begriffe, keine Gattungen, keine Arten; Alles, was ist, existirt nur als Einzelnes in seinem reinen Fürsichsein; es gibt also auch kein reines Denken, sondern nur ein Vorstellen und sinnliches Wahrnehmen. Die Realisten hielten hiegegen nach dem Vorgange Platos an der objektiven Realität der Universalien fest (universalia ante rem.) Der Gegensatz beider Richtungen trat zuerst hervor zwischen Roscellin und Anselm, von denen der Erstere auf der Seite des Nominalismus, der Letztere auf der Seite des Realismus stand, und zieht sich sofort durch die ganze Periode der Scholastik

hindurch: schon seit Abälard (geb. 1079) bildete sich jedoch eine vermittelnde, sowohl nominalistische als realistische Ansicht, die von dort an mit unbedeutenden Modifikationen die herrschende blieb (universalia in re.) Nach dieser Ansicht ist das Allgemeine nur ein Gedachtes und Vorgestelltes, aber als solches ist es nicht bloß ein Produkt des vorstellenden Bewußtseins, sondern es hat auch seine objektive Realität in den Dingen selbst, aus denen es nicht abstrahirt sein könnte, wenn es nicht an sich in ihnen enthalten wäre. Diese Identität des Denkens und Seins ist die Grundvoraussetzung, auf welcher das ganze dialectische Verfahren der Scholastiker beruht. Alle ihre Argumente gründen sich auf die Annahme, daß es sich mit Demjenigen, was syllogistisch bewiesen wird, in der Wirklichkeit ebenso verhalte, wie im logischen Denken. Stürzte jene Voraussetzung, so stürzte mit ihr der ganze Boden der Scholastik und es blieb dem an seiner Objektivität irre gewordenen Denker nichts übrig, als sich in sich selbst zurückzuziehen. In der That trat diese Selbstauflösung der Scholastik ein mit Wilhelm von Occam (gest. 1347), dem einflußreichen Erneuerer jenes Nominalismus, der schon im Beginne der Scholastik sich geltend gemacht hatte, aber jetzt, siegreicher gegen eine erschöpfte, als damals gegen eine auftretende Bildungsform, dem Gebäude des scholastischen Dogmatismus seine Grundlage entzog und es unaufhaltsam nachstürzen machte.

## §. 23. Uebergang zur neuern Philosophie.

Der Bruch der neuern Philosophie mit der Scholastik zieht sich in einer Reihe vorbereitender Erscheinungen und Anzeichen durch das fünfzehnte Jahrhundert hindurch, vollendet sich negativ im Laufe des sechzehnten, positiv in der ersten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts.

1. Der Fall der Scholastik. Der nächste Grund dieser veränderten Richtung der Zeit hat sich uns so eben dargestellt: es ist der innere Verfall der Scholastik selbst. Sobald die stillschweigende Grundvoraussetzung, auf welcher die scholastische Theologie und die ganze Methode der Scholastik ruhte, die Rationalität des Dogma's oder die wissenschaftliche Beweisbarkeit des Offenbarungsinhalts, sich aufgelöst hatte, stürzte, wie schon oben bemerkt, das ganze Gebäude unaufhaltsam nach. Die dem Prinzip der Scholastik direkt entgegengesetzte Ueberzeugung, daß Etwas vom Standpunkt des Dogma's aus wahr, vom Standpunkt der Vernunft aus falsch oder wenigstens unbeweisbar sein könne, ein Gesichtspunkt, von dem aus z. B. der Aristoteliker Pomponatius (1462—1530) die Unsterblichkeitsfrage, später Vanini (s. unten) die Grundprobleme der Philosophie behandelte, wurde, so sehr sich auch die Kirche dagegen auflehnte, immer allgemeiner und eben damit die Einsicht in die Unvereinbarkeit von Vernunft und Offenbarung. Das Gefühl, daß die Philosophie aus ihrem bisherigen Zustande der Unmündigkeit und Knechtschaft befreit werden müsse, nahm überhand; ein Streben nach größerer Unabhängigkeit und Selbstständigkeit der philosophischen Forschung erwachte; und wenn man sich auch noch nicht gegen die Kirchenlehre selbst zu wenden wagte, so suchte man wenigstens die Hauptstütze der Scholastik, die aristotelische Philosophie (d. h. was damals dafür galt) in ihrem Ansehen zu erschüttern (so besonders Petrus Ramus 1515—1572, in der Bartholomäusnacht ermordet.) Die Autorität der Kirche sank mehr und mehr im Glauben der Völker und die großen Systeme der Scholastik hörten auf.

2. Die Folgen der Scholastik. Trotz dem Allem war die Scholastik nicht ohne positiv gute Folgen. Obgleich ganz im Dienste der Kirche stehend

war sie doch aus wissenschaftlichem Triebe hervorgegangen und so weckte sie auch hinwiederum freien Forschungsgeist und Sinn für Erkenntniß. Sie machte die Gegenstände des Glaubens zu Gegenständen des Denkens, hob den Menschen aus der Sphäre des unbedingten Glaubens in die Sphäre des Zweifels, der Untersuchung, des Wissens, und indem sie die theologischen Satzungen des Autoritätsglaubens zu beweisen und durch Gründe zu bekräftigen suchte, begründete sie gerade dadurch, wider Wissen und Willen, die Autorität der Vernunft: sie brachte so ein anderes Prinzip in die Welt, als das der alten Kirche war, das Prinzip des denkenden Geistes, das Selbstbewußtsein der Vernunft, oder bereitete doch wenigstens den Sieg dieses Prinzips vor. Selbst die Mißgestalt und Schattenseite der Scholastik, die vielen absurden Quästionen, auf welche die Scholastiker zum Theil verfielen, selbst ihre tausendfältigen unnöthigen und zufälligen Distinktionen, ihre Curiositäten und Subtilitäten müssen aus einem vernünftigen Prinzipe, aus ihrem Lichtdurste und Forschungsgeiste, der sich unter der drückenden Herrschaft des alten Kirchengeistes nur so und nicht anders äußern konnte, abgeleitet werden. Erst als sie vom fortschreitenden Geiste der Zeit überflügelt war, schmolz die Scholastik, ganz im Widerspruch mit ihrer ursprünglichen Bedeutung, mit der Sache und den Interessen des alten Kirchenthums in Eins zusammen und wurde alsdann die heftigste Gegnerin des erwachten besseren Geistes der Neuzeit.

3. Das Wiederaufleben der Wissenschaften. Ein Hauptbeförderungsmittel jener Umwandlung des Zeitgeistes, welche den Beginn der neuen Epoche der Philosophie bezeichnet, war das Wiederaufleben der classischen Literatur. Das Studium der Alten, besonders der Griechen, war im Laufe des Mittelalters abgekommen; selbst die platonische und aristotelische Philosophie kannte man meist nur aus lateinischen Uebersetzungen oder sekundären Quellen; vom Geiste des classischen Lebens hatte man keine Ahnung; aller Sinn für Schönheit der Form, für geschmackvolle Darstellung war erstorben. Hauptsächlich durch die aus Konstantinopel nach Italien geflüchteten gelehrten Griechen änderte sich dieß; das Quellenstudium der Alten kam wieder auf; mit Hülfe der neuentdeckten Buchdruckerkunst wurden die Classiker in Abdrücken verbreitet; die Medicäer zogen classische Gelehrte an ihren Hof; besonders Bessarion (gest. 1472) und Ficinus (gest. 1499) wirkten für ein besseres Verständniß der alten Philosophie. So entstand bald ein Kampf der classisch gebildeten Gelehrten gegen die starre, unkritische und geschmacklose Weise, in welcher bisher die Wissenschaften bearbeitet worden waren; neue Ideen kamen in Umlauf; es erstand wieder der freie, universelle, denkende Geist des Alterthums. Auch in Deutschland fanden die classischen Studien einen fruchtbaren Boden: Reuchlin (geb. 1455), Melanchthon und Erasmus wirkten in diesem Sinn und die humanistische, dem scholastischen Treiben feindselige Partei gehörte zu den entschiedensten Stützen der erstarkenden Reformationstendenzen.

3. Die deutsche Reformation. Alle Elemente der Neuzeit, der Kampf gegen die Scholastik, die Interessen des Humanismus, das Streben nach nationaler Unabhängigkeit, die Versuche des Staats und des Bürgerthums, sich von Kirche und Hierarchie zu emanzipiren, der Zug der Geister zur Natur und zur Wirklichkeit, vor Allem das Verlangen des denkenden Selbstbewußtseins nach Autonomie, nach Freiheit von den Fesseln der Autorität — alle diese Elemente fanden ihren Brenn- und Einigungspunkt in der deutschen Reformation. Wenn auch zunächst in praktisch-religiösen und nationalen Interessen wurzelnd, wenn auch sehr frühzeitig auf eine falsche Bahn gerathen und in dogmatisch-kirchlicher Einseitigkeit aufgegangen, war die Reformation doch im

Prinzip und in ihren wahren Consequenzen ein Bruch des denkenden Geistes mit der Autorität, ein Protestiren gegen die Fessel des Positiven, eine Rückkehr des Geistes aus seiner Selbstentfremdung zu sich selbst. Aus dem Jenseitigen kehrte der Geist ins Diesseitige zurück: die Natur und ihre sittlich-natürlichen Gesetze, das rein Menschliche als solches, das eigene Herz, das eigene Gewissen, die subjective Ueberzeugung, kurz die Rechte des Subjects begannen Etwas zu gelten. Hatte früher die Ehe, wenn auch nicht als etwas Unsittliches, so doch als etwas der Entsagung und Ehelosigkeit Untergeordnetes gegolten, so erschien sie jetzt als etwas Göttliches, als ein von Gott geordnetes Naturgesetz. Hatte früher die Armuth für höher gegolten, als der Besitz, das beschauliche Leben des Mönchs für höher, als das weltliche Thun des Laien, der sich von seiner Hände Arbeit nährt, so erscheint jetzt die Armuth nicht mehr als Zweck an sich. An die Stelle des Gehorsams, des dritten geistlichen Gelübdes, tritt kirchliche Freiheit: Mönchthum und Priesterthum hören auf. Ebenso kehrte nach der Seite der Erkenntniß der Mensch in sich zurück aus dem Jenseits der Autorität. Er überzeugte sich, daß innerhalb seiner der ganze Prozeß der Heilsordnung durchgemacht werden müsse, daß seine Versöhnung und Heiligung seine eigene Sache sei, zu der er der Vermittlung der Priester nicht bedürfe, daß er zu Gott in einem unmittelbaren Verhältniß stehe. In seinem Glauben, in der Tiefe seines Gemüths und seiner Ueberzeugung fand er sein ganzes Sein. — Da somit der Protestantismus aus dem Wesen desselben Geistes hervorging, aus welchem die neuere Zeit und Philosophie entsprang, so steht er zu dieser in der innersten Beziehung, obgleich natürlich ein spezifischer Unterschied stattfindet zwischen der Art, wie der Geist der neuern Zeit sich als religiöses Prinzip, und der Art, wie er sich als wissenschaftliches Prinzip verwirklichte. Aber im Prinzip sind, wie gesagt, beide Arten des Protestantismus, der Protestantismus des religiösen Geistes und der Protestantismus der denkenden Vernunft, eins und dasselbe, und sie sind auch in ihrem Verlaufe Hand in Hand mit einander gegangen. Denn die Reduction der Religion auf ihre einfachen Elemente, die der religiöse Protestantismus einmal begonnen, aber bei der Bibel abgebrochen und sistirt hatte, mußte nothwendig weiter fortgesetzt, und bis auf die letzten, ursprünglichen, übergeschichtlichen Elemente, nämlich auf die sich als den Ursprung wie aller Philosophie so aller Religion wissenden Vernunft zurückgeführt werden.

4. Das Aufkommen der Naturwissenschaften. Zu allen diesen Erscheinungen, die ebensowohl als Ursachen, wie als Anzeichen und Symptome der geistigen Umwälzungen der Reformationsepoche zu betrachten sind, kommt noch eine Erscheinung hinzu, welche die Befreiung des philosophischen Geistes von den Fesseln der kirchlichen Autorität wesentlich erleichterte und positiv unterstützte — das Emporkommen der Naturwissenschaften, der erfahrungsmäßigen Naturbeobachtung. Jene Epoche ist ein Zeitraum der fruchtbarsten und eingreifendsten Entdeckungen im Gebiete der Naturforschung. Schon die Auffindung Amerikas und des Seewegs nach Ostindien hatte den Gesichtskreis erweitert: noch größere Revolutionen knüpfen sich an die Namen eines Kopernikus (gest. 1543), Kepler (gest. 1630), Galilei (gest. 1642), Revolutionen, welche auf die gesammte Denkweise und Weltanschauung ihrer Zeit nicht ohne Einfluß bleiben konnten und welche namentlich dem kirchlichen Autoritätsglauben großen Abbruch thaten. Die Scholastik, von der Natur und Erfahrungswelt abgekehrt, blind gegen das, was vor den Füßen lag, hatte in einer traumartigen Intellectualität gelebt: jetzt kam die Natur wieder zu Ehren und in ihrer Herrlichkeit und Erhabenheit, in ihrer Unendlichkeit und Lebensfülle wurde sie wieder unmittelbarer Gegenstand der Anschauung, ihre Erforschung wurde ein wesent-

liches Object der Philosophie, und damit die wissenschaftliche Empirie eine allgemeine und wesentliche Angelegenheit des denkenden Menschen. Erst von dieser Zeit an bekamen die Naturwissenschaften ihre welthistorische Bedeutung; erst seit dieser Zeit haben sie eine fortlaufende Geschichte. Die Folgen dieser neuen geistigen Bewegung lassen sich leicht ermessen. Die wissenschaftliche Naturforschung zerstörte nicht bloß eine Reihe überlieferter Irrthümer und Vorurtheile, sie lenkte auch, was von höchster Wichtigkeit war, Sinn und geistiges Interesse der Menschen auf's Diesseitige, aufs Wirkliche, sie nährte und unterstützte das Selbstdenken, das Selbstständigkeitsgefühl, den erwachten Prüfungs- und Zweifelgeist. Der Standpunkt der beobachtenden und experimentirenden Empirie setzt ein unabhängiges Selbstbewußtsein des Individuums, eine Losreißung von Autorität und Autoritätsglauben, kurz er setzt Scepsis voraus; daher auch die Anfänger der neuern Philosophie, Bacon und Cartesius, mit ihr anhuben, jener, indem er zur Bedingung der Naturerkenntniß die Abstraktion von allen Vorurtheilen und vorgefaßten Meinungen macht, dieser in seiner Forderung, daß man im Anfange an Allem zweifeln müsse. Kein Wunder, daß zwischen den Naturwissenschaften und der kirchlichen Orthodoxie bald ein erbitterter Kampf ausgebrochen war, der nur mit der Niederlage der letztern endigen konnte.

5. Baco von Verulam. Derjenige Philosoph, der die Erfahrung, d. h. die beobachtende und experimentirende Naturforschung mit Bewußtsein zum Prinzip gemacht hat und zwar in ausdrücklichem Gegensatz gegen die Scholastik und die bisherige Methode der Wissenschaft, weßwegen er häufig an die Spitze der neuen Philosophie gestellt wird, ist (der eben genannte) Baco, Baron von Verulam, (geb. 1561, unter Jacob I. Lordsiegelbewahrer und Großkanzler, später gestürzt, gest. 1626, als Charakter nicht ohne Schwächen).

Die Wissenschaften, sagt Baco, befanden sich bisher in einem höchst kläglichen Zustande. In leere und unfruchtbare Wortstreitigkeiten verloren, hat die Philosophie während so vieler Jahrhunderte kein einziges Werk oder Experiment hervorgebracht, das dem menschlichen Leben wirklichen Nutzen gebracht hätte. Die bisherige Logik hat mehr zur Befestigung des Irrthums, als zur Erforschung der Wahrheit gedient. Woher alles dieß? Woher kommt das bisherige Elend der Wissenschaften? Daher, daß sie sich von ihrer Wurzel, der Natur und Erfahrung, losgerissen haben. Die Schuld hievon tragen mehrere Ursachen: zuerst das alte eingewurzelte Vorurtheil, daß der menschliche Geist sich von seiner Würde Etwas vergäbe, wenn er sich mit Experimenten, mit materiellen Dingen viel und anhaltend beschäftige; ferner der Aberglaube und der blinde Religionseifer, von jeher der unversöhnlichste Gegner der Naturphilosophie; dann die ausschließliche Beschäftigung mit der Moral und Politik, welche die Römer, — und mit der Theologie, welche seit den christlichen Zeiten die guten Köpfe ausschließlich in Anspruch nahm; weiter die große Autorität, die gewisse Philosophen erhielten, und die Verehrung des Alterthums; endlich eine gewisse Muthlosigkeit und Verzweiflung, die vielen und großen Schwierigkeiten überwinden zu können, die sich der Erforschung der Natur entgegenstellen. Alle diese Ursachen haben das Sinken der Wissenschaften herbeigeführt. Es handelt sich daher jetzt um eine völlige Erneuerung, Wiedergeburt und Reformation derselben von ihren untersten Grundlagen an: es gilt jetzt, eine neue Basis des Wissens, neue Prinzipien der Wissenschaft zu finden. Diese Reformation und Radicalkur der Wissenschaften hängt von zwei Bedingungen ab: die objective Bedingung derselben ist die Zurückführung der Wissenschaft auf die Erfahrung und die Naturphilosophie; die subjective Bedingung ist die Reinigung des Sinnes und Geistes von allen abstrakten Theorieen und überlieferten Vorurtheilen. Beide

Bedingungen zusammen ergaben die richtige Methode der Naturwissenschaft, welche keine andere ist, als die Methode der Induction. Von der wahren Induction hängt alles Heil der Wissenschaften ab.

In diesen Sätzen ist die Philosophie Baco's enthalten. Seine geschichtliche Bedeutung ist also im Allgemeinen die, daß er den Blick und das Nachdenken seiner Zeitgenossen wieder auf die gegebene Wirklichkeit, zunächst die Natur hinlenkte und die Erfahrung, die früher nur Sache des Zufalls war, an und für sich zum Objecte des Denkens machte, ihre Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit zum allgemeinen Bewußtsein brachte. Das Prinzip der wissenschaftlichen Empirie, der denkenden Naturforschung aufgebracht zu haben, ist sein Verdienst. Aber auch nur in der Aufstellung dieses Prinzips liegt seine Bedeutung: von einem Inhalt der baconischen Philosophie kann man streng genommen nicht sprechen, wenn er gleich (in seiner Schrift de augmentis scientiarum) eine systematische Encyklopädie der Wissenschaften nach einem neuen Eintheilungsprinzip versucht und eine Fülle feiner und fruchtbarer Bemerkungen, (die noch jetzt zu Motto's benützt zu werden pflegen), hineingestreut hat.

6. Die italienischen Philosophen der Uebergangsepoche. Neben Baco müssen noch einige Erscheinungen genannt werden, welche die neue Zeit der Philosophie vorbereitet und eingeleitet haben. Zuerst eine Reihe italienischer Philosophen aus der zweiten Hälfte des sechzehnten und ersten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts. Mit den oben geschilderten Bestrebungen unserer Uebergangsepoche hängen diese Philosophen in doppelter Weise zusammen, einestheils durch ihre Naturbegeisterung, die bei allen einen mehr oder weniger pantheistischen Charakter trägt, (Vanini z. B. gab einer seiner Schriften den Titel: „von den wunderbaren Geheimnissen der Königin und Göttin der Sterblichen, der Natur"), anderntheils durch ihr Anknüpfen an die Systeme der alten Philosophie. Die bekanntesten dieser Philosophen sind folgende: Cardanus (1501—1575), Campanella (1568—1639), Giordano Bruno (—1600), Vanini (1586—1619). Sie alle waren Menschen von leidenschaftlichem, enthusiastischem, brausendem Wesen, unstetem und wildem Charakter, unruhigem und abenteuerlichem Leben, Menschen, die ein heißer Drang nach Erkenntniß beseelte, bei denen aber viel Phantasterei, Wildheit der Einbildung, Sucht nach geheimen astrologischen und gromantischen Kenntnissen mit unterlief, weßwegen sie auch ohne fruchtbare nachhaltige Wirkung vorübergingen. Sie alle wurden von der Hierarchie verfolgt; zwei von ihnen (Bruno und Vanini) endigten auf dem Scheiterhaufen. In ihrer ganzen historischen Erscheinung sind sie, ähnlich den Eruptionen eines Vulkans, mehr Vorläufer und Vorboten, als Anfänger und Stifter der neuen Zeit der Philosophie.

Der Bedeutendste unter ihnen ist Giordano Bruno. Er erneuerte die alte (besonders von den Stoikern ausgebildete) Idee, daß die Welt ein lebendiges Wesen sei, und Eine Weltseele das Ganze durchdringe. Der Inhalt seiner allgemeinen Gedanken ist die tiefste Begeisterung für die Natur und die in ihr gegenwärtige, schaffende Vernunft. Die Vernunft ist nach ihm der innerliche Künstler, der die Materie bildet, und in den Gestaltungen des Weltalls sich offenbart. Aus dem Innern der Wurzel oder des Samenkorns sendet er die Sprossen hervor, aus diesen treibt er die Aeste, aus den Aesten die Zweige, sofort die Knospen, Blätter, Blumen hervor. Es ist Alles innerlich angelegt, zubereitet und vollendet. Ebenso ruft jene allgemeine Vernunft von innen die Säfte aus den Früchten und Blüthen zu den Zweigen zurück, u. s. f. Das Weltall ist so ein unendliches Thier, in welchem Alles auf die mannigfaltigste Weise lebt und webt. — Das Verhältniß der Vernunft zur Materie bestimmt

Bruno ganz in aristotelischer Weise: Beide verhalten sich, wie Form und Stoff, wie Actualität und Potenzialität, keins ist ohne das andere, die Form ist die innere, treibende Macht der Materie, die Materie, als die unendliche Möglichkeit, als das unendlich Formfähige, ist die Mutter aller Formen. — Die andere Seite von Bruno's Philosophiren, seine Bearbeitung der Lullischen Topik, womit es die meisten seiner Schriften zu thun haben, hat geringeres philosophisches Interesse, weßwegen wir sie für unsern Zweck übergehen müssen.

7. Jacob Böhm. Wie Baco unter den Engländern, Bruno unter den Italienern, so bezeichnet unter den Deutschen Jacob Böhm die in Rede stehende Uebergangsperiode, Jeder von den Dreien auf eine für seine Nationalität charakteristische Weise: Baco als Schildträger des Empirismus, Bruno als Vertreter eines poetisch gestimmten Pantheismus, Böhm als Vater der theosophischen Mystik. Nach der Tiefe seines Prinzips würde Böhm weit später zu stellen sein, nach der unvollkommenen Form seines Philosophirens dagegen reiht er sich an die Mystiker des Mittelalters an, während er historisch-genetisch mit der deutschen Reformation und den damals gährenden protestantischen Elementen zusammenhängt, Wir stellen ihn am besten unter die Vorläufer und Propheten der neuen Zeit.

Jacob Böhm wurde 1575 zu Alt-Seidenburg unweit Görlitz in der Oberlausitz geboren. Seine Eltern waren arme Bauersleute. Als Knabe hütete er das Vieh, später wurde er, nachdem er in der Dorfschule Lesen und nothdürftig schreiben gelernt hatte, nach Görlitz zu einem Schuhmacher in die Lehre geschickt, hierauf reiste er auf sein Handwerk und setzte sich alsdann, 1594, als Meister in Görlitz. Schon in seiner Jugend hatte er Erleuchtungen oder geheimnißvolle Erscheinungen, noch mehr später, als der Drang nach Wahrheit in ihm überhandnahm und seine ohnehin durch die religiösen Streitigkeiten der damaligen Zeit beunruhigte Seele in gesteigerter Erregung sich befand. Außer der Bibel hatte Böhm nur einige mystische Schriften theosophischen und alchymistischen Inhalts, z. B. die des Paracelsus, gelesen: als er nun ans Niederschreiben seiner Gedanken oder, wie er sie nannte, seiner Erleuchtungen ging, zeigte sich bald der Mangel aller Vorbildung. Daher jenes drangvolle Ringen des Gedankens mit dem Ausdruck, der sich jedoch nicht selten zu dialectischer Schärfe und poetischer Schönheit erhebt. Durch seine erste im Jahr 1612 verfaßte Schrift Aurora bekam Böhm Ungelegenheiten mit dem Oberpfarrer in Görlitz, Gregorius Richter, der sie öffentlich von der Kanzel herab verdammte und selbst die Person ihres Verfassers schmähte. Das Bücherschreiben wurde ihm vom Magistrat untersagt, ein Verbot, das Böhm mehrere Jahre lang beobachtete, bis endlich das Gebot des Geistes allzu mächtig in ihm wurde und er seine schriftstellerische Thätigkeit wieder aufnahm. Böhm war ein unscheinbarer, stiller, bescheidener und sanftmüthiger Mensch. Er starb 1624.

Eine Darstellung der Böhm'schen Theosophie ist sehr schwer in wenigen Worten zu geben, da Böhm seine Gedanken, statt in gedankenmäßiger Form, nur in sinnlichen Bildern, in dunkeln Naturanschauungen auszugebären gewußt hat und sich zum Ausdruck derselben oft der willkührlichsten und seltsamsten Hülfsmittel bedient. Es herrscht in seinen Schriften eine Dämmerung, wie in einem gothischen Dom, in welchen das Licht durch buntbemalte Fenster fällt. Daher die zauberhafte Wirkung, die er auf viele Gemüther macht. Der Hauptgedanke des Böhm'schen Philosophirens ist der: daß die Selbstunterscheidung, die innere Entzweiung, wesentliche Bestimmung des Geistes und daher Gottes sei, sofern Gott als Geist gefaßt werden soll. Lebendiger Geist ist nach Böhm Gott nur, wenn und inwiefern er den Unterschied von sich in sich selbst begreift,

und an diesem Andern, an diesem Unterschiede in sich selbst Gegenstand, offenbar Bewußtsein ist. Der Unterschied von Gott in Gott selbst ist allein die Quelle seiner und aller Aktuosität und Spontaneität, die Spring- und Sprudelquelle selbstthätigen, das Bewußtsein aus sich selbst wirkenden und herausschöpfenden Lebens. Böhm ist unerschöpflich an Bildern, um diese Negativität in Gott, Gottes Selbstunterscheidung und Selbstentäußerung zur Welt anschaulich zu machen. Die große Weite ohne Ende, sagt er, begehrt der Enge und einer Einfaßlichkeit, darinnen sie sich mag offenbaren; denn in der Weite ohne Enge wäre keine Offenbarung: so muß ein Anziehen und ein Einschließen sein, daraus die Offenbarung erscheine. Siehe, sagt er an einem andern Ort, so der Wille nur einartig wäre, so hätte das Gemüth auch nur eine Qualität und wäre ein unbeweglich Ding, das immer stille läge und ferner Nichts thäte, als immer Ein Ding; in dem wäre keine Freude, auch keine Kunst noch Wissenschaft von Mehrerem und wäre keine Weisheit; es wäre Alles ein Nichts und wäre eigentlich gar kein Gemüth noch Wille zu Etwas, denn es wäre nur das Einige. So kann man nun nicht sagen, daß der ganze Gott sei in Einem Willen und Wesen: es ist ein Unterschied. Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selber offenbar werden; denn so es Nichts hat, das ihm widerstrebet, so gehet's immerdar für sich aus und gehet nicht wieder in sich ein; so es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es Nichts von seinem Urstand. — Ganz rein drückt Böhm den obigen Gedanken aus, wenn er in seiner Beantwortung theosophischer Fragen sagt: der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei göttlich, teuflisch, irdisch, oder was genannt werden mag. Das Eine als das Ja ist eitel Kraft und Liebe und ist die Wahrheit Gottes und Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich und wäre darin keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und Etwas sei, darinnen ein Contrarium sei, darinnen die ewige Liebe wirkend, empfindlich und wollend sei. Den Eins hat Nichts in sich, das es wollen kann, es duplire sich denn, daß es zwei sei; so kann sich's auch selbst in der Einheit nicht empfinden; aber in der Zweiheit empfindet es sich. — Kurz, ohne Unterschied, ohne Gegensatz, ohne Entzweiung ist nach Böhm keine Erkenntniß, kein Bewußtsein möglich, nur am Andern, an seinem mit seinem Wesen identischen Gegensatze wird Etwas sich klar und bewußt. — Es lag von hier aus nahe, diese Grundanschauung, den Gedanken einer sich in sich selbst unterscheidenden Einheit an die kirchliche Trinitätslehre anzuknüpfen: Böhm hat das Schema derselben in mannigfacher Anwendung und Ausdeutung seiner Anschauung des göttlichen Lebens- und Entzweiungsprocesses zu Grund gelegt. Schelling hat später diese Ideen Böhms wieder aufgenommen und philosophisch verarbeitet.

Sollte man der Theosophie Böhms nach dem innern Gehalte ihres Prinzips eine entsprechende Stelle anweisen im Entwicklungsgang der spätern Philosophie, so würde sie am besten dem spinozischen System als Complement gegenübergestellt. Lehrt Spinoza die Rückströmung alles Endlichen ins ewige Eine, so zeigt Böhm den Hervorgang des Endlichen aus dem ewigen Einen und die innere Nothwendigkeit dieses Hervorgangs, da das Sein dieses Einen ohne solche Selbstentzweiung vielmehr ein Nichtsein wäre. Mit Cartesius verglichen hat Böhm jedenfalls den Begriff des Selbstbewußtseins und das Verhältniß des Endlichen zu Gott tiefer gefaßt. Seine geschichtliche Stellung ist jedoch im Uebrigen eine allzu isolirte und exceptionelle, seine Darstellungsform eine allzu unreine, als daß man nicht Bedenken tragen müßte, ihn einer sonst

continuirlichen und genetisch zusammenhängenden Entwicklungsreihe von Systemen einzuverleiben.

## §. 24. Cartesius.

Der Anfänger und Vater der neuern Philosophie ist Cartesius. Während er einerseits, wie die Männer der Uebergangsepoche, mit dem bisherigen Philosophiren gänzlich gebrochen und die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen hat, hat er doch andererseits nicht bloß, wie Baco, ein nur methodologisches Prinzip aufgebracht oder, wie Böhm und die gleichzeitigen Italiener, philosophische Anschauungen ohne methodische Begründung ausgesprochen, sondern er hat, vom Standpunkt gänzlicher Voraussetzungslosigkeit aus, ein neues positives, inhaltsvolles, philosophisches Prinzip aufgestellt und aus demselben sofort, auf dem Wege zusammenhängender Beweisführung, die Hauptsätze seines Systems abzuleiten gesucht. Die Voraussetzungslosigkeit und Neuheit seines Prinzips macht ihn zum Anfänger, die innere Fruchtbarkeit dessen zum Stifter der neuern Philosophie.

René Descartes (Renatus Cartesius) ist geb. 1596 zu La Haye in Touraine. Unabhängig in seiner äusseren Lage durch den Besitz eines nicht unbeträchtlichen Vermögens widmete er sich zuerst, 21 Jahre alt, als Freiwilliger dem Kriegsdienst, anfangs bei den Holländern, dann bei den Baiern, zuletzt bei den Kaiserlichen; machte später mehrere große Reisen, hielt sich alsdann längere Zeit in Paris auf, verließ aber 1629 sein Vaterland und begab sich nach Holland, um hier ungestört und unbekannt der Philosophie zu leben und seine wissenschaftlichen Ideen auszuarbeiten. Er verlebte in Holland, jedoch nicht ohne mancherlei verdrüßliche Händel mit fanatischen Theologen, zwanzig Jahre, bis er 1649 einer Einladung der Königin Christine von Schweden folgend nach Stockholm ging, wo er jedoch schon im nächsten Jahre, 1650, starb.

Der Hauptinhalt und Gedankengang des cartesianischen Systems läßt sich in folgendem Umriß gedrängt darstellen.

a) Soll etwas Festes und Bleibendes in der Wissenschaft hingestellt werden, so muß von den ersten Gründen angefangen, so müssen alle Voraussetzungen und Annahmen, mit denen wir uns von Kindheit an getragen, zerstört werden, kurz, so müssen wir an Allem zweifeln, was nur im geringsten ungewiß erscheint. Wir müssen also zweifeln nicht nur an der Existenz der sinnlichen Dinge, da die Sinne vielfach täuschen, sondern auch an den Wahrheiten der Mathematik und Geometrie: denn so evident auch der Satz scheint, daß die Summe von zwei und drei fünf ist oder daß das Quadrat vier Seiten hat, so können wir doch nicht wissen, ob uns Gott nicht absichtlich zum Irrthum geschaffen hat. Es ist also rathsam, an Allem zu zweifeln, ja sogar, Alles zu negiren, Alles als falsch zu setzen. b) Indem wir so Alles, woran sich irgend zweifeln läßt, als falsch setzen, können wir doch Eines nicht negiren, nämlich die Wahrheit, daß wir selbst, die wir so denken, existiren. Vielmehr gerade daraus, daß ich Alles als falsch setze, Alles bezweifle, folgt meine, des Zweifelnden Existenz offenbar. Also der Satz: ich denke, also bin ich (cogito ergo sum), ist der erste und gewisseste, der jedem Philosophirenden entgegentritt. Von diesem gewissesten aller Sätze hängt die Gewißheit aller andern Erkenntnisse ab. — Die Einwendung Gassendi's, aus jeder menschlichen Thätigkeit könne ebenso, wie aus dem Denken, die Existenz gefolgert werden, man könne ebensogut sagen: ich gehe spazieren, also bin ich — trifft nicht, denn ich bin keiner meiner Handlungen ganz und gar gewiß, als nur meines Denkens. c) Aus dem

Satze: ich denke also bin ich, ergibt sich weiter die allgemeine Bestimmung des Geistes. Indem wir nämlich untersuchen, wer denn wir sind, die wir für falsch halten Alles, was von uns verschieden ist, so sehen wir klar, daß keine Ausdehnung, keine Figur, noch irgend Etwas, was dem Körper zugeschrieben werden kann, zu unserer Natur gehört, sondern nur das Denken. Ich bin also nur denkendes Wesen, d. h. Geist, Seele, Intelligenz, Vernunft. Das Denken ist meine Substanz. Der Geist kann daher für sich allein vollständig und deutlich erkannt werden, ohne irgend eines von den Attributen, die zum Körper gehören; sein Begriff enthält Nichts von dem, was zum Begriff des Körpers gehört. Es ist darum unmöglich, ihn durch eine sinnliche Vorstellung zu fassen oder sich ein Bild von ihm zu machen: er erfaßt sich nur durch die reine Intelligenz. d) Aus dem Satze: ich denke also bin ich, ergibt sich ferner die allgemeine Regel aller Gewißheit. Ich bin gewiß, daß ich ein denkendes Wesen bin: was gehört nun dazu, daß ich einer Sache gewiß sei? Was gibt mir diese Gewißheit? Nichts Anderes, als die Erkenntniß, daß dieser erste Satz einen klaren und deutlichen Begriff von dem enthält, was ich behaupte. Daß ich bin, weiß ich gewiß, und alles Andere nur dann, wenn ich es so gewiß weiß, als ich weiß, daß ich bin. Daher kann ich als allgemeine Regel dieß feststellen, daß Alles das wahr ist, was ich klar und bestimmt erkenne. e) Diese Regel ist jedoch nur ein Prinzip der Gewißheit, nicht der Erkenntniß und der Wahrheit. Wir mustern daher, unter Anwendung jener Regel, unsere Gedanken oder Ideen durch, um ein objectiv Wahres zu entdecken. Unsere Ideen aber sind theils angeboren, theils beigebracht, theils selbstgemacht. Unter den erstern finden wir die Idee Gottes vor. Es fragt sich, woher wir diese Idee haben. Offenbar nicht von uns selbst: diese Idee kann uns vielmehr nur von einem Wesen eingepflanzt sein, das die Fülle aller Vollkommenheit in sich hat, d. h. nur von einem wirklich existirenden Gotte. Auf die Frage, woher ich das Vermögen habe, eine vollkommenere Natur als die meine zu denken, muß ich immer darauf kommen, daß ich es von Jemand habe, dessen Natur wirklich vollkommener ist. Alle Eigenschaften Gottes zeigen, je mehr ich sie betrachte, daß die Idee von ihnen nicht von mir allein hervorgebracht sein kann. Denn wenn gleich eine Idee von einer Substanz in mir sein kann, weil ich selbst eine Substanz bin, so doch nicht die einer unendlichen Substanz, da ich endlich bin; eine solche kann nur durch eine wirklich unendliche Substanz in mir hervorgebracht sein. Und man muß nicht denken, daß der Begriff des Unendlichen durch Abstraktion und Negation gewonnen ist, so wie etwa Finsterniß Negation des Lichtes ist; vielmehr sehe ich, daß das Unendliche mehr Realität enthält, als das Endliche, und daß darum der Begriff des Unendlichen gewissermaßen früher in mir sein muß, als der des Endlichen. Da ich nun eine klare und bestimmte Idee von der unendlichen Substanz habe und diese mehr objective Realität hat, als jede andere, so ist keine, an der zu zweifeln ich weniger Ursache hätte. Es bleibt nun, da ich weiß, daß die Idee Gottes mir von Gott gekommen ist, nur übrig, zu untersuchen, auf welche Weise ich sie von Gott empfangen habe. Aus den Sinnen habe ich sie weder geschöpft, noch ist sie mir daraus unwillkürlich gekommen, wie die Ideen des Sinnlichen, denn diese entstehen durch Affektion der äussern Sinneswerkzeuge; auch habe ich sie nicht erdichtet, denn ich kann ihr weder Etwas abnehmen, noch Etwas hinzufügen: so bleibt Nichts übrig, als daß sie mir angeboren ist, eben so wie mir die Idee meiner selbst angeboren ist. Der erste Beweis also, der für das Dasein Gottes geführt werden kann, ist der, daß wir die Idee Gottes in uns finden und sie eine Ursache ihres Daseins haben muß. Es wird ferner aus meiner Un-

vollkommenheit und namentlich dem Wissen meiner Unvollkommenheit auf das Dasein Gottes geschlossen. Denn da ich einige Vollkommenheiten erkenne, die mir mangeln, so folgt daraus, daß ein Wesen existiren muß, welches vollkommener ist, als ich, von dem ich abhänge und von dem ich empfangen habe, was ich besitze. Der vorzüglichste aber und evidenteste Beweis für das Dasein Gottes ist endlich der, welcher aus seinem Begriff folgt. Der Geist, indem er unter den verschiedenen Ideen, welche er hat, eine bemerkt, die vorzüglichste von allen, die des vollkommensten Wesens, erkennt, daß sie nicht nur, wie alle andern Ideen, die Möglichkeit der Existenz, d. h. zufällige Existenz hat, sondern daß sie nothwendige Existenz in sich schließt. Und so wie er daraus, daß es in der Idee des Dreiecks liegt, daß seine drei Winkel zwei rechten gleich sind, weiß, daß es in jedem Dreieck sich so verhalte, so schließt er mit Nothwendigkeit daraus, daß zum Begriff des vollkommensten Wesens die nothwendige Existenz gehöre, darauf, daß es wirklich existirt. Keine einzige andere Idee, die er in sich findet, enthält die nothwendige Existenz, die Existenz aber ist von der Idee des höchsten Wesens ohne Widerspruch nicht zu trennen. Dieß einzusehen hindern uns nur unsere Vorurtheile. Weil wir nämlich gewohnt sind, bei allen Dingen ihren Begriff von ihrer Existenz zu unterscheiden, ferner weil wir uns oft nach unserer Willkür Ideen machen, so geschieht es leicht, daß wir bei der Betrachtung des höchsten Wesens zweifelhaft werden, ob die Idee desselben nicht auch eine solche willkürlich ersonnene sei, oder wenigstens eine solche, in deren Begriff die Existenz nicht liegt. Dieser Beweis ist wesentlich von dem des Thomas (Anselm von Canterbury) verschieden. Dieser schließt folgendermaßen: „Die Einsicht in das, was das Wort Gott bedeutet, zeigt, daß darunter verstanden wird, was als das Größte gedacht werden muß; nun ist aber wirklich und in Gedanken sein mehr, als in der Vorstellung allein, also existirt Gott nicht nur in der Vorstellung, sondern auch in der That.“ Hier ist der Fehler in der Schlußform offenbar, denn es konnte nur geschlossen werden: also muß Gott vorgestellt werden als in der That existirend, daraus folgt aber noch nicht die Wirklichkeit seiner Existenz. Mein Beweis dagegen ist dieser: Wovon wir klar und deutlich einsehen, daß es zu der wahren und unveränderlichen Natur eines Dings oder zu seinem Wesen oder seiner Form gehört, das kann von ihm prädicirt werden. Nachdem wir untersucht hatten, was Gott ist, fanden wir, daß zu seiner wahren und unveränderlichen Natur die Existenz gehört; also können wir mit Recht von Gott die Existenz prädiciren. In der Idee des vollkommensten Wesens ist die nothwendige Existenz enthalten, nicht durch eine Fiction unseres Verstandes, sondern weil die Existenz zu seiner ewigen und unveränderlichen Natur gehört. f) Das eben gefundene Resultat, die Existenz Gottes, ist von der höchsten Wichtigkeit. Vorher mußten wir an Allem zweifeln und auf jede Gewißheit verzichten, weil wir nicht wußten, ob das Irren nicht zur Natur des menschlichen Geistes gehöre, ob uns Gott nicht zum Irrthum erschaffen hat. Jetzt wissen wir, indem wir die uns angeborene Idee Gottes auf ihre nothwendigen Attribute ansehen, daß Gott wahrhaftig ist: es wäre also ein Widerspruch, wenn er uns täuschte oder die Ursache unseres Irrens wäre; denn wenn auch Betrügen-können als Beweis der Klugheit erscheinen könnte, so ist doch Betrügen-wollen ein Beweis von Bosheit. Unsere Vernunft kann folglich nie ein Object erfassen, welches nicht wahr wäre, sofern es von ihr erfaßt wird, d. h. sofern es klar und deutlich erkannt wird. Denn Gott wäre mit Recht ein Betrüger zu nennen, wenn er uns eine so verkehrte Vernunft gegeben, daß sie das Falsche für wahr hält. Und so ist jener absolute Zweifel, mit welchem wir angefangen haben, aufgehoben. Aus dem Wesen

Gottes fließt uns alle Gewißheit. Zu jeder sichern Erkenntniß ist es hinreichend, daß wir eine Sache klar und deutlich erkannt haben und dabei der Existenz des nicht täuschenden Gottes gewiß sind. g) Aus der wahren Gottesidee ergeben sich die Prinzipien der Naturphilosophie oder die Lehre von den beiden Substanzen. Substanz ist, was so existirt, daß es zu seiner Existenz keines Andern bedarf. In diesem (höchsten) Sinne Substanz ist nur Gott. Gott als die unendliche Substanz hat seinen Grund in sich selbst, ist Ursache seiner selbst. Die beiden geschaffenen Substanzen dagegen, die denkende und die körperliche Substanz, Geist und Materie, sind nur im weiteren Sinne des Worts Substanzen; man kann sie unter den gemeinschaftlichen Begriff fassen, daß sie Dinge sind, die zu ihrer Existenz bloß der Mitwirkung Gottes bedürfen. Jede dieser beiden Substanzen hat ein Attribut, das ihre Natur und ihr Wesen ausmacht, und worauf ihre übrigen Bestimmungen insgesammt zurückzuführen sind. Das Attribut und Wesen der Materie ist die Ausdehnung, das Wesen des Geistes Denken. Denn alles Andere, was vom Körper prädicirt werden kann, setzt die Ausdehnung voraus und ist nur eine Weise der Ausdehnung, so wie Alles, was wir im Geiste finden, nur eine Modification des Denkens ist. Eine Substanz, der unmittelbar das Denken angehört, heißt Geist, eine Substanz, die unmittelbar Substrat der Ausdehnung ist, heißt Körper. Da Denken und Ausdehnung von einander verschieden sind, und der Geist nicht nur ohne die Attribute des Körpers erkannt wird, sondern in sich die Negation der Attribute des Körpers ist, so ist das Wesen der Substanzen dieß, daß sie sich gegenseitig negiren. Geist und Körper sind ganz verschieden und haben Nichts mit einander gemein. h) In anthropologischer Hinsicht (um die cartesianische Physik, die nur untergeordnetes philosophisches Interesse hat, zu übergehen) ergibt sich aus diesem dualistischen Verhältniß zwischen Geist und Materie ein dualistisches Verhältniß zwischen Seele und Leib. Ist die Materie wesentlich Ausdehnung, der Geist wesentlich Denken und haben beide Nichts mit einander gemein, so kann die Vereinigung von Seele und Leib nur als mechanische gedacht werden. Der Körper seinerseits ist anzusehen, wie ein künstliches Automat, das Gott verfertigt hat, wie eine von Gott geformte Statue oder Maschine aus Erde. In diesem Körper wohnt die Seele, enge aber nicht innerlich mit im verknüpft. Die Vereinigung beider ist nur eine gewaltsame Zusammensetzung, da beide nicht nur selbstständige Factoren, sondern wesentlich von einander verschieden, ja sich entgegengesetzt sind. Der selbstständige Leib ist eine fertige Maschine, in welcher durch das Hinzutreten der denkenden Seele nichts geändert wird, nur daß durch sie gewisse Bewegungen mehr hervorgebracht werden können; das Räderwerk der Maschine bleibt, wie es war. Nur das Denken unterscheidet darum diese Maschine von jeder andern, daher denn nothwendig die Thiere, da sie nicht Selbstbewußtsein, Denken sind, mit allen andern Maschinen den gleichen Rang einnehmen. — Von diesem Standpunkt aus erhebt sich nun namentlich die Frage nach dem Sitz der Seele. Sind Leib und Seele selbstständige, sich wesentlich entgegengesetzte Substanzen, so können sie sich nicht gegenseitig durchdringen, sondern sich nur, wenn sie nun doch gewaltsam vereinigt werden, an Einem Punkte berühren. Dieser Punkt nun, wo die Seele ihren Sitz hat, ist nach Cartesius nicht das ganze Gehirn, sondern der innerste Theil desselben, eine kleine Drüse in der Mitte der Hirnsubstanz, die Zirbeldrüse. Der Beweis für diese Annahme, daß die Zirbeldrüse der einzige Ort ist, wo die Seele unmittelbar ihre Wirksamkeit zeigt, liegt in dem Umstand, daß alle andern Theile des Gehirns gedoppelt sind, was nicht sein darf bei einem solchen Organ, weil sonst die Seele die Objecte doppelt wahrnähme. Es ist darum kein anderer

Ort im Körper, in welchem sich die Eindrücke so vereinigen können, wie in dieser Drüse. Die Zirbeldrüse ist mithin der vorzüglichste Sitz der Seele und der Ort, in welchem alle unsere Gedanken gebildet werden.

Wir haben im Vorstehenden die Grundgedanken des cartesianischen Systems entwickelt und rekapituliren nun in wenigen Worten die für den Standpunkt und die geschichtliche Stellung desselben charakteristischen Punkte. Cartesius ist der Begründer einer neuen Epoche der Philosophie, indem er erstens das Postulat gänzlicher Voraussetzungslosigkeit ausgesprochen hat. Eben das von Cartesius geforderte absolute Protestiren gegen Alles, was nicht vom Denken gesetzt ist, gegen alles Gegebensein der Wahrheit, ist von da an Grundprinzip der neuern Zeit geblieben. Zweitens hat Cartesius das Prinzip des Selbstbewußtseins (der Geist oder die denkende Substanz wird nämlich von Cartesius gefaßt als individuelles Selbst, als einzelnes Ich) aufgebracht — ein neues, dem Alterthum in dieser Fassung unbekanntes Prinzip. Drittens hat Cartesius den Gegensatz von Sein und Denken, Dasein und Bewußtsein aufgestellt und die Vermittlung dieses Gegensatzes, (das Problem der ganzen neuern Philosophie), als philosophische Aufgabe ausgesprochen. Mit diesen in der Geschichte der Philosophie epochemachenden Ideen hängen jedoch zugleich die Mängel des cartesianischen Philosophirens zusammen. Erstens hat Cartesius den Inhalt seines Systems, namentlich seine drei Substanzen, empirisch aufgenommen. Es hat zwar, indem das System mit einer Protestation gegen alles Daseiende beginnt, den Anschein, als sollte nichts Gegebenes als solches aufgenommen, sondern Alles aus dem Denken abgeleitet werden. Allein jenes Protestiren ist nicht so ernstlich gemeint: das scheinbar Weggeworfene wird nachher, nachdem das Prinzip der Gewißheit gewonnen ist, unverändert wieder aufgenommen. Und so kommt es, daß Cartesius sowohl die Idee Gottes, als die beiden Substanzen vorfindet, als unmittelbar gegebene. Um sie zu finden, abstrahirt er zwar von Vielem, was unmittelbar vorliegt, aber am Ende bleiben die beiden Substanzen als Rest zurück, nachdem von allem Uebrigen abstrahirt ist. Sie werden empirisch aufgenommen. Ein zweiter Mangel ist es, daß Cartesius die beiden Seiten des Gegensatzes, Denken und Sein, gegen einander isolirt. Er setzt beide als „Substanzen," d. h. als Mächte, die sich gegenseitig ausschließen und negiren. Das Wesen der Materie besteht ihm nur in der Ausdehnung, d. h. im reinen Außersichsein, das des Geistes nur im Denken, d. h. im reinen Insichsein. Beide stehen sich gegenüber, wie Centrifugales und Centripetales. Bei dieser Fassung von Geist und Materie ist eine innere Vermittlung beider eine Unmöglichkeit; wo beide Seiten zusammenkommen und vereinigt sind, wie im Menschen, können sie dieß nur sein durch einen gewaltsamen Akt der Schöpfung, durch die göttliche Assistenz. — Nichtsdestoweniger fordert und sucht Cartesius eine Vermittlung beider Seiten. Aber eben die Unfähigkeit, den Dualismus seines Standpunkts wahrhaft zu überwinden, ist der dritte, ist der Hauptmangel seines Systems. In dem Satze „ich denke also bin ich" oder „ich bin denkend" werden zwar beide Seiten, das Sein und das Denken, mit einander verbunden, aber doch nur, um als selbstständig gegen einander fixirt zu werden. Auf die Frage, wie verhält sich das Ich zum Ausgedehnten? kann nur geantwortet werden: denkend, d. h. negativ, ausschließend. So bleibt also zur Vermittlung beider Seiten nur die Idee Gottes übrig. Von Gott sind beide Substanzen geschaffen, durch den göttlichen Willen sind beide mit einander verbunden, durch die Gottesidee erhält das Ich die Gewißheit, daß das Ausgedehnte existirt. Gott ist so gewissermaßen ein **Deus ex machina**, um den Conflikt des Ich mit dem Aus-

gedehnten zu vermitteln. Es leuchtet ein, wie äußerlich eine solche Vermittelung ist.

Dieser Mangel des cartesianischen Systems ist es, der den folgenden Systemen als treibendes Motiv zu Grunde liegt.

## §. 25. Geulinx und Malebranche.

1) Geist und Materie, Bewußtsein und Dasein hatte Cartesius in der weitesten Entfernung von einander fixirt. Beide sind ihm Substanzen, selbstständige Mächte, sich ausschließende Gegensätze. Der Geist (d. h. nach seiner Fassung das einfache Selbst, das Ich) ist ihm wesentlich dieß: sich von der Materie zu unterscheiden, die Materie von sich auszuschließen, vom Sinnlichen zu abstrahiren; die Materie wesentlich dieß: ein dem Denken Entgegengesetztes zu sein. Wird das Verhältniß beider Mächte in der angegebenen Weise bestimmt, so drängt sich von selbst die Frage auf, wie alsdann noch ein Rapport zwischen ihnen stattfinden könne? Wie können einerseits die Affektionen des Körpers auf die Seele wirken, wie kann andererseits das Wollen der Seele den Körper bestimmen, wenn beide schlechthin verschieden, ja sich entgegengesetzt sind? Bei diesem Punkte faßte der Cartesianer Arnold Geulinx (geb. 1625 zu Antwerpen, stirbt als Professor der Philosophie zu Leyden 1669) das cartesianische System, um ihm eine consequentere Ausbildung zu geben. Nach Geulinx wirkt weder die Seele unmittelbar auf den Körper, noch der Körper unmittelbar auf die Seele. Das Erstere nicht: denn meinen Körper kann Ich zwar mannigfach nach Willkür bestimmen oder bewegen, aber Ich bin nicht die Ursache dieser Bewegung; denn ich weiß nicht, wie sie geschieht, ich weiß nicht, auf welche Weise die Bewegung von meinem Gehirn in meine Glieder sich fortpflanzt, und es ist unmöglich, daß ich das mache, von dem ich nicht einsehe, wie es gemacht wird. Kann ich aber die Bewegung in meinem Körper nicht hervorbringen, so noch viel weniger eine Bewegung außerhalb meines Körpers. Ich bin also bloß Zuschauer dieser Welt: die einzige Handlung, die mein ist, die mir übrig bleibt, ist die Beschauung. Aber selbst dieses Beschauen geschieht auf eine wunderbare Weise. Denn wie bekommen wir unsere Anschauungen von der Außenwelt? Unmöglich kann die Außenwelt direkt auf uns einwirken. Denn wenn auch z. B. im Akte des Sehens die äußern Objekte ein Bild in meinem Auge hervorbringen oder einen Eindruck in meinem Gehirn, wie in einem Wachse machen, so ist doch dieser Eindruck oder dieses Bild nur etwas Körperliches oder Materielles, das daher in meinen vom Materiellen schlechthin unterschiedenen Geist nicht kommen kann. — Somit bleibt nur übrig, die Vermittlung beider Seiten in Gott zu suchen. Gott ist es allein, der das Aeußere mit dem Innern, das Innere mit dem Aeußern verbindet, der die äußern Erscheinungen zu innern Vorstellungen, zu Vorstellungen des Geistes, die Welt daher ihm anschaulich macht und die Bestimmungen des Innern, den Willen, zu äußerer That werden läßt. Jede Wirkung, jede Handlung, die Aeußeres und Inneres, die Geist und Welt verbindet, ist daher weder eine Wirkung des Geistes, noch der Welt, sondern nur eine unmittelbare Wirkung Gottes. Die Bewegung in meinen Gliedern erfolgt nicht auf meinen Willen, es ist nur Gottes Wille, daß diese Bewegungen erfolgen, wenn ich will. Bei Gelegenheit meines Willens bewegt Gott meinen Körper, bei Gelegenheit einer Affektion meines Körpers bringt Gott eine Vorstellung in mir hervor: das eine ist nur die gelegentliche Veranlassung des Andern (daher der Name Occasionalismus). Mein Wille bewegt jedoch nicht

den Beweger dazu, daß er meine Glieder bewegt, sondern der, welcher der Materie die Bewegung mittheilte und ihr Gesetze gab, eben der schuf auch meinen Willen und er hat daher die unterschiedlichsten Dinge, die Bewegung der Materie und die Willkür meines Willens so unter einander verbunden, daß, wenn mein Wille will, eine solche Bewegung erfolgt, als er will, und wenn die Bewegung erfolgt, der Wille sie will, ohne daß sie jedoch in einander einwirken oder einen physischen Einfluß gegenseitig auf sich ausüben. Im Gegentheil, wie die Uebereinstimmung zweier Uhren, die ganz gleich gehen, so daß, wenn die eine, auch die andere die Stunden schlägt, nicht von einer gegenseitigen Einwirkung, sondern nur daher kommt, daß beide gleich gerichtet oder gestellt wurden: so hängt die Uebereinstimmung der Bewegungen des Körpers und des Willens nur von jenem erhabenen Künstler ab, der sie auf diese unaussprechliche Weise mit einander verbunden hat. — Man sieht, daß Geulinx die dualistische Grundanschauung des Cartesius nur auf die Spitze getrieben hat. Hatte Cartesius die Vereinigung von Geist und Körper eine gewaltsame Zusammensetzung genannt, so nennt sie Geulinx geradezu ein Wunder. Consequentermaßen ist bei dieser Auffassung keine immanente, sondern nur eine transscendente Vermittlung beider möglich.

2) Verwandt mit der Grundanschauung des Geulinx, gleichfalls nur eine Consequenz und weitere Entwicklung des cartesianischen Philosophirens, ist der philosophische Standpunkt des Nicolaus Malebranche (geb. zu Paris 1638, im zweiundzwanzigsten Jahre Oratorianer, durch die Schriften des Cartesius für die Philosophie gewonnen, stirbt nach mancherlei Fehden mit theologischen Gegnern 1715.)

Malebranche geht aus von der cartesianischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Körper. Beide sind streng von einander geschieden, ihrem Wesen nach sich entgegengesetzt. Wie kommt nun der Geist (d. h. das Ich) zur Erkenntniß der Außenwelt, zu Ideen der körperlichen Dinge? Denn nur vermittelst der Ideen, nicht durch sie selbst, nicht unmittelbar als solche erkennt er die Dinge. Er kann diese Ideen weder aus sich, noch von den Dingen selbst haben. Nicht aus sich, denn er selbst ist ja der Körperwelt schlechthin entgegengesetzt, er hat daher nicht die Fähigkeit, die materiellen Dinge zu idealisiren, zu vergeistigen: vergeistigt aber müssen sie werden, wenn sie vorgestellt werden sollen; kurz, der Geist, der im Verhältniß zur materiellen Welt nur Gegensatz ist, hat keine Kraft, den Gegensatz aufzuheben. Eben so wenig hat er jene Ideen aus den Dingen geschöpft: denn die Materie ist nicht durch sich selbst sichtbar, sie ist vielmehr, als das Entgegengesetzte des Geistes, ein schlechthin nicht Intelligibles, nicht Idealisirbares, ein absolut Finsteres und Dunkles. — Es bleibt also nur übrig, daß der Geist die Dinge schaut in einem Dritten, über dem Gegensatz Stehenden, in Gott. Gott, die absolute Substanz, ist die absolute Idealität, die unendliche Vergeistigungskraft aller Dinge. Für Gott sind die materiellen Dinge kein reeller Gegensatz, keine undurchdringliche Finsterniß, sondern ein Ideelles; in ihm sind alle Dinge auf geistige, ideale Weise enthalten; er ist die ganze Welt als intellektuelle oder ideale Welt. Gott ist also das höhere Medium zwischen dem Ich und der Außenwelt. In ihm schauen wir die Ideen, da wir so genau mit ihm verbunden sind, daß man ihn den Ort der Geister nennen kann.

Die Philosophie Malebranche's, deren einfacher Grundgedanke der ist, daß wir alle Dinge in Gott erkennen und sehen, — erweist sich somit, ähnlich dem Occasionalismus des Geulinx, als ein eigenthümlicher Versuch, auf dem

Boden und unter den Grundvoraussetzungen der cartesianischen Philosophie den Dualismus derselben zu überwinden.

3) Zwei Mängel oder innere Widersprüche der cartesianischen Philosophie haben sich herausgestellt. Cartesius faßt Geist und Materie als Substanzen, als sich ausschließende Gegensätze, und sucht sofort eine Vermittlung beider. Die Vermittlung kann bei diesen Voraussetzungen nur eine äußerliche, jenseitige sein. Ist Denken und Dasein, jedes von beiden eine Substanz, so können sie sich nur negiren, ausschließen. Unnatürliche Theorieen, wie die eben betrachteten, sind dann eine unvermeidliche Consequenz. Der einfachste Ausweg ist, man läßt jene Voraussetzung fallen, man streift beiden Gegensätzen ihre Selbstständigkeit ab, man faßt sie statt als Substanzen als Accidenzen einer Substanz. Dieser Ausweg ist besonders angezeigt und nahe gelegt durch einen zweiten Umstand. Nach Cartesius ist Gott die unendliche Substanz, die einzige Substanz im eigentlichen Sinne des Worts. Geist und Materie sind zwar auch Substanzen, aber nur im Verhältniß zu einander: im Verhältniß zu Gott sind sie unselbstständig, sind sie nicht Substanzen. Dieß ist genau genommen ein Widerspruch. Die wahre Consequenz wäre vielmehr, zu sagen: weder die Ich (d. h. die einzelnen Denkenden), noch die materiellen Dinge sind etwas Selbstständiges, sondern nur die Substanz, Gott; nur die letztere hat ein reales Sein, und alles Sein, das den Einzelwesen zukommt, haben sie nicht als ein substanzielles Sein, sondern nur als Accidenzen an der Einen, allein wahren und realen Substanz. Malebranche nähert sich dieser Consequenz: die Körperwelt wenigstens ist nach ihm ideell aufgehoben und gewissermaßen verschwindend in Gott, in dem die ewigen Urbilder aller Dinge sind. Ganz entschieden und folgerichtig aber hat jene Consequenz, die Accidenzialität aller Einzelwesen, die alleinige und ausschließliche Substanzialität Gottes Spinoza ausgesprochen: sein System ist die Vollendung und Wahrheit des cartesianischen.

## §. 26. Spinoza.

Baruch Spinoza ist in Amsterdam den 24. Nov. 1632 geboren. Seine Eltern, Juden aus portugiesischem Geschlecht, waren wohlhabende Kaufleute, die ihm eine gelehrte Erziehung geben ließen. Er studirte mit vielem Fleiße die Bibel und den Talmud. Bald vertauschte er jedoch das Studium der Theologie mit dem der Physik und der Werke des Cartesius; gleichzeitig trennte er sich vom Judenthum, mit dem er frühzeitig innerlich gebrochen hatte, auch äußerlich, ohne jedoch förmlich zum Christenthum überzugehen. Um den Verfolgungen der Juden, die ihn excommunicirt hatten und ihm sogar nach dem Leben trachteten, zu entgehen, verließ er Amsterdam und begab sich nach Rhynsburg bei Leyden; zuletzt siedelte er sich nach dem Haag über, wo er, einzig mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt, in größter Eingezogenheit lebte. Seinen Unterhalt erwarb er sich mit dem Schleifen optischer Gläser, welche seine Freunde verkauften. Der Churfürst von der Pfalz, Carl Ludwig, ließ ihm, unter dem Versprechen völliger Lehrfreiheit, eine Professur der Philosophie in Heidelberg antragen: Spinoza schlug sie aus. Von Natur schwächlich, lange Jahre an der Schwindsucht kränkelnd, starb Spinoza, erst 44 Jahre alt, den 21. Febr. 1677. In seinem Leben spiegelte sich überall die wolkenlose Klarheit und erhabene Ruhe des vollendeten Weisen. Nüchtern, mit Wenigem zufrieden, Herr seiner Leidenschaften, nie unmäßig traurig oder fröhlich, mild und wohlwollend, ein bewundernswerth reiner Character, hat er die Lehren seiner Philosophie auch im

Leben getreulich befolgt. Sein Hauptwerk, die Ethik, erschien in seinem Todesjahre. Wahrscheinlich wollte er sie noch bei Lebzeiten selbst herausgeben, aber das gehässige Gerücht, daß er ein Atheist sei, hat ihn wohl davon abgehalten. Sein vertrautester Freund, Ludwig Mayer, ein Arzt, besorgte die Herausgabe, seinem Willen gemäß, nach seinem Tod.

Das spinozistische System ruht auf drei Grundbegriffen, aus deren Fassung sich alles Uebrige mit mathematischer Nothwendigkeit ergibt. Diese Begriffe sind der Begriff der Substanz, der des Attributs und der des Modus.

a) Spinoza geht aus vom cartesianischen Begriff der Substanz: Substanz ist dasjenige, was zu seiner Existenz keines Andern bedarf. Bei diesem Begriff der Substanz kann jedoch nur eine einzige Substanz existiren. Eine Mehrheit von Substanzen, wie eine solche noch Cartesius angenommen hat, ist daher nothwendigerweise ein Widerspruch. Außer der Einen Substanz aller Dinge kann es gar Nichts geben, was ein substanzielles Sein hätte. Diese Eine Substanz nennt Spinoza Gott. Man muß dabei, wie sich von selbst versteht, die christliche Gottesidee, die Vorstellung eines geistigen, persönlichen Wesens bei Seite lassen. Spinoza erklärt ausdrücklich, daß er von Gott eine ganz andere Vorstellung habe, als die Christen; er läugnet geradezu, daß von Gott Verstand und Wille prädicirt werden könne; er spottet über die, welche Gott nach Zwecken handeln lassen, ja über die, welche die Welt als ein Product des göttlichen Wollens oder Denkens ansehen. Gott ist ihm nur die Substanz und nichts Anderes. Die Sätze, daß nur Ein Gott ist und daß die Substanz aller Dinge nur Eine ist, sind ihm identische Sätze.

Was ist nun eigentlich die Substanz? Was ist positives Wesen? Diese Frage ist vom spinozistischen Standpunkt sehr schwer direct zu beantworten. Einestheils deßhalb, weil die Definition nach Spinoza die nächste Ursache des zu Erklärenden mit enthalten (genetisch sein) muß, die Substanz aber als ein Unerschaffenes keine Ursache außerhalb ihrer haben kann. Anderntheils und hauptsächlich deßhalb, weil nach Spinoza jede Bestimmung Negation ist (omnis determinatio est negatio lautet ein zwar nur gelegentlicher, aber die Grundidee des ganzen Systems ausdrückender Ausspruch von ihm), weil jede Determination einen Mangel der Existenz, ein relatives Nichtsein andeutet. Durch Aufstellung positiver Wesensbestimmungen würde also die Substanz nur verendlicht. Die Aussagen über sie können daher vorherrschend nur abwehrende, negative sein, z. B. sie habe keine fremde Ursache, sei kein Vieles, könne nicht getheilt werden u. s. f. Selbst daß sie Eine sei, will Spinoza nicht gern von ihr sagen, weil dieses Prädikat leicht numerisch genommen werden kann und alsdann der Anschein entsteht, als stände ihr noch Anderes, das Viele, gegenüber. Somit bleiben nur solche positive Aussagen über sie übrig, die ihre absolute Beziehung auf sich selbst ausdrücken. In diesem Sinn sagt Spinoza von ihr, sie sei Ursache ihrer selbst, d. h. ihr Wesen schließe Existenz in sich. Nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken ist es, wenn Spinoza sie ewig nennt, denn unter Ewigkeit versteht er die Existenz selbst, sofern sie als aus der Definition des Dings folgend begriffen wird, in gleichem Sinne, in welchem die Geometer von ewigen Eigenschaften der Figuren sprechen. Ferner nennt er die Substanz unendlich, sofern ihm der Begriff der Unendlichkeit den Begriff des wahren Seins, die absolute Affirmation der Existenz ausdrückt. Ebenso sagt auch der Ausdruck, daß Gott frei ist, Nichts, als was die erwähnten Aussagen behaupteten, nämlich negativ, daß jeder fremde Zwang ausgeschlossen ist, positiv, daß Gott mit sich selbst in Uebereinstimmung ist, daß sein Sein den Gesetzen seines Wesens entspricht.

Das Vorstehende zusammengefaßt: es gibt nur Eine alle Determination und Negation von sich ausschließende, unendliche Substanz, welche Gott oder Natur genannt wird.

b) Neben der unendlichen Substanz oder Gott hatte Cartesius zwei abgeleitete, von Gott geschaffene Substanzen, Geist (Denken) und Materie (Ausdehnung) gestellt. Diese beiden, Verstand und Ausdehnung, sind nun auch die Attribute des Spinoza, die er, wie Cartesius, empirisch aufnimmt. Wie verhalten sich nun — dieß ist die schwierige Frage, die Achillesferse des spinozistischen Systems — diese Attribute zur unendlichen Substanz? Wesentliche Erscheinungsformen oder Offenbarungen der Substanz können sie nicht sein, sonst wären sie Wesensbestimmtheiten derselben, was dem oben aufgestellten Begriff der Substanz widerspräche. Die Substanz als solche ist weder Verstand noch Ausdehnung. Wenn hiernach die beiden Attribute nicht aus dem Wesen der Substanz fließen, nicht die Substanz ausmachen, so bleibt nur übrig, daß sie äußerlich zu derselben herangebracht sind. Und dieß ist die Meinung Spinoza's. Attribut ist nach ihm Dasjenige, was der Verstand an der Substanz wahrnimmt, als ihr Wesen ausmachend. Der Verstand aber gehört, wie Spinoza ausdrücklich sagt, nicht zur Substanz als solcher. Die Attribute sind also solche Bestimmungen, welche das Wesen der Substanz ausdrücken nur für den wahrnehmenden Verstand; sie können, da sie das Wesen der Substanz auf bestimmte Weise ausdrücken, die Substanz selbst aber keine bestimmte Weise des Seins hat, nur außerhalb der Substanz, in den betrachtenden Verstand fallen. Daß der Verstand die Substanz gerade unter diesen beiden Attributen anschaut, ist der Substanz selbst gleichgültig; die Substanz an sich hat unendlich viele Attribute, d. h. es können alle möglichen Attribute, die nicht Beschränkungen sind, in sie gesetzt werden; nur der menschliche Verstand ist es, der jene beiden Attribute an die Substanz heranbringt, und zwar bloß jene beiden, weil unter allen Begriffen, die er fassen kann, blos diese wirklich positiv sind oder Realität ausdrücken. Gott oder die Substanz ist also denkend, sofern der Verstand sie unter dem Attribut des Denkens, und ausgedehnt, sofern der Verstand sie unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet. Es sei, sagt Spinoza, indem er das Verhältniß der Substanz zu den Attributen an einem Beispiel erörtert, wie mit einer die Lichtstrahlen zurückwerfenden Fläche, welche (objectiv genommen) eben heiße, in Beziehung auf den anschauenden Menschen aber weiß. Noch genauer: die Substanz ist eine Fläche, der ein Betrachter gegenüber steht, welcher nur durch eine Brille sehen kann, die ein gelbes und ein blaues Glas hat, welchem also diese Fläche, obgleich sie keines von beiden ist, nur entweder gelb oder blau erscheinen kann.

Im Verhältniß zur Substanz sind also die Attribute ganz selbstständig zu fassen: sie müssen durch sich selbst begriffen werden: ihr Begriff ist nicht abhängig vom Begriff der Substanz. Nothwendigerweise: denn da die Bestimmtheit der Substanz fremd ist, so kann ihr bestimmtes Sein, d. h. das Attribut, nicht aus ihr erklärt werden, sondern muß durch sich selbst begriffen werden. Nur durch selbstständige Fassung der Attribute wird die Einheit der Substanz erhalten.

Im Verhältniß zu einander sind die Attribute gleichfalls, als Gegensätze, streng geschieden und bestimmt auseinander zu halten. Zwischen der körperlichen und der idealen Welt findet kein gegenseitiger Einfluß, keine gegenseitige Einwirkung statt: ein Körperliches kann nur ein Körperliches, eine Idee nur eine Idee zu ihrer Ursache haben. Es kann also z. B. weder der Geist auf den Körper, noch der Körper auf den Geist einwirken. Nichtsdestoweniger

findet zwischen beiden Welten vollkommene Uebereinstimmung, ein durchgängiger Parallelismus statt. Ist es doch ein und dieselbe Substanz, die unter jedem von beiden Attributen gedacht wird: unter welchem von beiden sie betrachtet werde, ist ihr selbst gleichgültig: jede von beiden Betrachtungsweisen ist gleich richtig. Hieraus folgt von selbst der spinozistische Satz, daß der Zusammenhang der Ideen und der Dinge derselbe sei. Die Frage nach dem Verhältniß von Leib und Seele, eine Frage, die auf cartesianischem Standpunkt so schwer zu lösen war, ist daher auf spinozistischem Standpunkt leicht zu beantworten. Leib und Seele sind ein und dasselbe Ding, nur unter verschiedenen Attributen betrachtet. Der Geist ist nichts Anderes als die Idee des Körpers, d. h. dasselbe Ding, nur daß er unter dem Attribut des Denkens betrachtet wird. In der gleichen Weise erklärt sich auch die scheinbare, aber in der That nicht existirende Einwirkung des Körpers auf den Geist und des Geistes auf den Körper. Was unter dem Einen Gesichtspunkt körperliche Bewegung ist, ist unter dem andern Gesichtspunkt Denkakt. Kurz, zwischen der Welt der körperlichen Dinge und der Welt der Ideen herrscht der vollkommenste Parallelismus.

c) Die Einzelwesen, die unter dem Attribut des Denkens betrachtet Ideen, unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet Körperdinge sind, befaßt Spinoza unter dem Begriff des Accidens, oder wie er es nennt, des Modus. Unter den Modis sind also zu verstehen die wechselnden Formen der Substanz. Die Modi verhalten sich zur Substanz, wie die kräuselnden Meerwellen zum Meerwasser, als stets schwindende, nie seiende Gestalten. Ja selbst dieses Beispiel sagt zu viel: denn die Meerwellen sind wenigstens Theile des Meerwassers, während die Modi, statt Theile der Substanz, vielmehr an und für sich gar Nichts sind, gar kein Sein haben. Das Endliche existirt als Endliches gar nicht: was wirkliche Existenz hat, ist nur die unendliche Substanz. Man könnte darum die Substanz nicht falscher auffassen, als wenn man sie für etwas aus den Modis Zusammengesetztes ansähe. Das wäre gerade so, bemerkt Spinoza, wie wenn man sagen wollte, die Linie sei aus Punkten zusammengesetzt. Eben so falsch ist es, dem Spinoza nachzusagen, er identificire Gott und Welt. Er identificirt sie so wenig, daß ihm die Welt als Welt, d. h. als ein Aggregat von Einzelnem vielmehr gar nicht existirt: man kann eher mit Hegel von ihm sagen, er leugne die Welt (sein System sei Akosmismus), als mit Bayle, nach ihm sei *Alles* Gott oder er schreibe *jedem Dinge* die Göttlichkeit zu.

Woher kommen nun aber die endlichen Dinge, die Einzelwesen, wenn sie doch neben der Substanz keine Existenz haben können? Sie sind nur ein Produkt unserer fehlerhaften Auffassung. Es gibt hauptsächlich zwei Erkenntnißweisen, die intuitive Vernunfterkenntniß und die Imagination. Der letztern gehört alle abstrakte, oberflächliche, verworrene Erkenntniß, auch die Erfahrungserkenntniß an, die erstere ist der Complex aller adäquaten Ideen. Daß wir die Welt als eine Vielheit von Einzeldingen schauen, daran ist nur die Imagination Schuld, die Vielheit ist nur Form der Vorstellung. Was die Vernunft zur Einheit zusammenschaut, vereinzelt und isolirt die Imagination. Also nur durch die Imagination (Erfahrung oder Meinung) betrachtet sind die Modi *Dinge*: die Vernunft schaut sie als nothwendige, oder was dasselbe ist, unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit an.

Dieß sind die Grundbegriffe und Grundzüge des spinozistischen Systems. Mit wenigen Worten möge noch Spinoza's *praktische Philosophie* charakterisirt werden. Ihre Hauptsätze ergeben sich mit Nothwendigkeit aus den metaphysischen Grundanschauungen. Zuerst ergibt sich aus ihnen die Unzulässig-

keit dessen, was man freien Willen nennt. Denn da der Mensch nur ein Modus ist, so gilt von ihm, was von allen andern Modis gilt, daß er in der endlosen Reihe der bedingenden Ursachen steht: freier Wille kann also nicht von ihm prädicirt werden. Der Wille muß eben so, wie der Körper (und der Willensentschluß ist ja nichts Anderes, als eine Modifikation des Körpers) von Etwas determinirt sein. Die Menschen halten sich nur deßwegen für frei, weil sie sich zwar ihrer Handlungen, aber nicht der determinirenden Ursachen bewußt sind. — Eben so beruhen die Vorstellungen, die man gewöhnlich mit den Worten gut und bös verbindet, auf einem Irrthum, wie sich aus dem Begriff der absoluten göttlichen Ursächlichkeit von selbst ergibt. Das Gute und Böse sind nicht etwas Wirkliches in den Dingen selbst, sondern drücken nur relative Begriffe aus, die wir aus der Vergleichung der Dinge unter einander bilden. Wir bilden uns nämlich aus der Anschauung von einzelnen Dingen einen gewissen Allgemeinbegriff, den wir alsdann so behandeln, als wäre er die Regel für das Sein und Thun aller Einzelwesen. Streitet nun ein Einzelwesen mit diesem Begriff, so glauben wir, daß es seiner Natur nicht entspreche und unvollkommen sei. Das Böse, die Sünde ist also nur ein Relatives, nichts Positives, denn Nichts geschieht gegen Gottes Willen. Es ist eine bloße Negation oder Privation, die nur in unserer Vorstellung als ein Etwas erscheint. Bei Gott ist keine Idee des Bösen. — Was ist also gut und bös? Gut ist, was uns nützlich ist, bös, was uns verhindert, eines Guten theilhaftig zu werden. Nützlich aber ist uns dasjenige, was uns zu größerer Realität bringt, was unser Sein bewahrt und erhöht. Unser wahres Sein aber ist Erkennen. Somit ist nur das nützlich, was zum Erkennen beiträgt: das höchste Gut ist die Erkenntniß Gottes; die höchste Tugend des Geistes ist: Gott erkennen und lieben. Aus der Erkenntniß Gottes entspringt uns die höchste Wonne und Freude des Geistes, die höchste Seligkeit. Die Seligkeit ist daher nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst.

Das Wahre und Große der spinozistischen Philosophie ist, daß sie alles Einzelne und Partikuläre als ein Endliches in den Abgrund der göttlichen Substanz versenkt. Den Blick unverwandt auf das ewig Eine, die Gottheit gerichtet, verliert sie Alles das aus dem Gesichtskreis, was der gewöhnlichen Vorstellung der Menschen als ein Wirkliches erscheint. Aber ihr Mangel ist, daß sie jenen negativen Abgrund der Substanz nicht auch wieder in den positiven Grund alles Seins und Werdens zu verwandeln weiß. Mit Recht hat man die Substanz des Spinoza der Höhle des Löwen verglichen, in welche viele Fußstapfen hinein- aber aus welcher keine herausführen. Das Dasein der erscheinenden Welt, die wenn auch nur scheinbare und täuschende Realität des Endlichen erklärt Spinoza nicht. Bei seiner abstrakten Fassung der Substanz geht ihm auch jedes Erklärungsprinzip dafür ab. Und doch lag ihm das Mittel, jenem Mangel abzuhelfen, sehr nahe. Spinoza wandte seinen Grundsatz, daß alle Bestimmtheit Negation sei, nur nicht allgemein genug an: er wandte ihn nur auf das Endliche an, aber auch das abstrakt Unendliche, sofern es dem Endlichen entgegensteht, ist ein Determinirtes: auch dieses Unendliche muß seine Negation negiren, und dieß geschieht, indem es eine endliche Welt setzt. Jakob Böhm hat dieß richtig eingesehen: ohne Selbstentzweiung, ohne Eingehen in die Enge, in das Endliche wäre, sagt er, der Urgrund das leere Nichts (vgl. §. 23, 7.). So ist auch der spinozistische Urgrund ein Nichts, ein rein Bestimmungsloses, weil die Substanz nur ein Prinzip der Einheit, nicht auch ein Prinzip des Unterschieds ist, weil ihre Attribute, statt eine wirkliche Differenzirung, eine positive Unterscheidung ihrer selbst, ihr vielmehr völlig

gleichgültig sind. Das spinozistische System ist der abstrakteste Monotheismus, der sich denken läßt. Es ist nicht zufällig, daß Spinoza, ein Jude, diese Weltanschauung, die Anschauung der absoluten Identität wieder aufgebracht hat: sie ist bei ihm gewissermassen eine Consequenz seiner Nationalreligion, ein Nachklang des Morgenlandes.

## §. 27. Idealismus und Realismus.

Wir stehen an einem Knotenpunkte der philosophischen Entwicklung. Cartesius hatte den Gegensatz von Denken und Sein, von Geist und Materie aufgestellt und eine Vermittlung desselben postulirt. Diese Vermittlung gelang ihm schlecht, da er die beiden Seiten des Gegensatzes in ihrer weitesten Entfernung von einander fixirte, beide als Substanzen, als sich gegenseitig negirende Mächte setzte. Eine befriedigendere Vermittlung suchten die Nachfolger des Cartesius: aber die Theorien, zu denen sie sich hingetrieben sahen, zeigten nur um so mehr die Unhaltbarkeit der ganzen Voraussetzung. Endlich ließ Spinoza die falsche Voraussetzung fallen und ließ jeden der beiden Gegensätze seine Substanzialität einbüßen. Geist und Materie, Denken und Ausdehnung sind jetzt eins in der unendlichen Substanz. Allein sie sind nicht eins *an ihnen selbst*: und doch wäre erst dieß eine wahre Einheit beider. Daß sie in der Substanz eins sind, kommt ihnen wenig zu gut, da sie der Substanz selbst gleichgültig, da sie nicht immanente Unterschiede der Substanz sind. So bleiben sie also auch bei Spinoza streng von einander gesondert. Der Grund dieser Isolirung ist darin zu suchen, daß sich selbst Spinoza der cartesianischen Voraussetzungen, des cartesianischen Dualismus nicht vollständig genug entschlagen hat: auch bei ihm ist das Denken *nur* Denken, die Ausdehnung *nur* Ausdehnung, und bei dieser Fassung schließt nothwendig das Eine das Andere aus. Soll eine innere Vermittlung zwischen beiden gefunden werden, so muß auch die Abstraktion fallen. Die Vermittlung muß an den entgegengesetzten Seiten selbst vollzogen werden. Hier waren nun zwei Wege möglich: man konnte sich entweder auf die materielle oder auf die ideelle Seite stellen, man konnte entweder das Ideelle unter dem Materiellen, oder das Materielle unter dem Ideellen befassend von dem Einen aus das Andere zu erklären suchen. In der That sind beide Versuche, und zwar fast gleichzeitig, angestellt worden. Es beginnen jetzt die zwei parallellaufenden Entwicklungsreihen des einseitigen *Idealismus* und des einseitigen *Realismus* (Empirismus, Sensualismus, Materialismus).

## §. 28. Locke.

Der Stifter der realistischen Entwicklungsreihe, der Vater des modernen Empirismus und Materialismus ist der Engländer *John Locke*. Er hat zum Vorläufer seinen Landsmann *Thomas Hobbes* (1588—1679), den wir jedoch, da er bloß für die Geschichte des Naturrechts Bedeutung hat, hier nur nennen können.

John Locke ist 1632 in Wrington geboren. Seine Studienjahre widmete er der Philosophie und hauptsächlich der Heilkunde; seine schwächliche Gesundheit hinderte ihn jedoch, als praktischer Arzt zu wirken: so lebte er in einer durch Amtsgeschäfte wenig beschränkten Muße seiner literarischen Thätigkeit. Wichtigen Einfluß auf seine Lebensverhältnisse übte seine freundschaftliche Verbindung mit dem berühmten Staatsmann und Schriftsteller Lord Anthony Ashley, später Grafen von Shaftesbury, in dessen Hause er die freundlichste

Aufnahme und den Umgang mit den bedeutendsten Männern Englands genoß. Im Jahre 1670 entwarf er auf Zureden mehrerer Freunde den ersten Plan zu seinen berühmten Essay of human unterstanding; jedoch erst 1689 kam das Werk vollständig heraus. Locke starb, 72 Jahre alt, im Jahr 1704. — Klarheit und Präcision, Offenheit und Bestimmtheit ist das Characteristische seiner Schriften. In seinem Philosophiren mehr scharfsinnig als tief verläugnet er nicht die Eigenthümlichkeit seiner Nationalität. Die Grundgedanken und Hauptresultate seiner Philosophie sind jetzt, besonders bei den Engländern, in die populäre Bildung übergegangen: man darf aber darum nicht vergessen, daß er zuerst diese Anschauungsweise wissenschaftlich geltend gemacht hat und deßwegen wenn es auch seinem Prinzip an innerer Entwicklungsfähigkeit fehlt, eine berechtigte Stelle in der Geschichte der Philosophie einnimmt.

Locke's Philosophie, (d. h. Erkenntnißtheorie, denn sein ganzes Philosophiren lauft auf eine Untersuchung des Erkenntnißvermögens hinaus), ruht auf zwei Gedanken, auf die er je und je zurückkommt: erstens (negativ), es gibt keine angeborenen Ideen; zweitens (positiv), alle unsere Erkenntniß stammt aus der Erfahrung.

Viele, sagt Locke, sind der Meinung, daß es angeborene Ideen gebe, welche unsere Seele gleich mit ihrem Entstehen empfange und mit auf die Welt bringe. Um das Angeborensein dieser Ideen zu beweisen, beruft man sich darauf, daß sie bei Allen ohne Ausnahme allgemeine Geltung hätten. Allein, gesetzt auch, dieses Factum wäre richtig, so würde es doch nichts beweisen, sobald man die allgemeine Uebereinstimmung auch auf andere Weise erklären könnte. Das angebliche Factum ist jedoch keineswegs richtig. Es gibt in der That gar keine Grundsätze, welche allgemein zugestanden werden, weder im theoretischen noch im praktischen Gebiet. Im praktischen nicht, — denn das Beispiel der verschiedenen Völker, zumal zu verschiedenen Zeiten, zeigt, daß es keine moralische Regel gibt, welche bei allen Völkern Geltung hat. Im theoretischen nicht, — denn selbst solche Sätze, die am meisten auf allgemeine Geltung Anspruch machen könnten, z. B. der Satz: „was ist, ist," oder der Satz: „es ist unmöglich, daß ein und dasselbe Ding ist und nicht ist," sind keineswegs allgemein zugestanden. Kinder und Idioten haben keine Vorstellung von diesen Prinzipien, auch die Ungebildeten wissen von diesen abstrakten Sätzen Nichts, sie können ihnen also auch nicht von Natur eingeprägt sein. Wären die Ideen angeboren, so müßten Alle von der frühesten Kindheit an davon wissen. Denn „im Verstande sein" ist dasselbe, was „gewußt werden." Die Einwendung, jene Ideen seien zwar dem Verstande eingeprägt, er wisse es aber nur nicht, ist daher ein offenbarer Widerspruch. Eben so wenig wird gewonnen mit der Ausflucht: sobald die Menschen ihre Vernunft gebrauchen, so kommen ihnen auch sogleich jene Prinzipien zum Bewußtsein. Diese Behauptung ist geradezu falsch, weil jene Maximen viel später zum Bewußtsein kommen, als viele andere Erkenntnisse, und Kinder z. B. viele Beweise ihres Vernunftgebrauchs geben, ehe sie wissen, daß ein Ding unmöglich sein und nicht sein könne. Es ist nur richtig, daß ohne Raisonnement Niemand zum Bewußtsein jener Grundsätze kommt, daß aber mit dem ersten Raisonnement auch jene Sätze gewußt werden, ist falsch. Vielmehr sind die ersten Erkenntnisse überhaupt keine allgemeinen Sätze, sondern betreffen die einzelnen Eindrücke. Lange ehe das Kind den logischen Satz des Widerspruchs erkennt, weiß es, daß süß nicht bitter ist. Wer sich recht besinnt, wird schwerlich behaupten wollen, daß die partikulären Sätze, wie „süß ist nicht bitter," aus den allgemeinen abgeleitet seien. Wären die allgemeinen Sätze angeboren, so müßten sie dem Kinde auch zuerst zum Bewußt-

sein kommen, denn das, was die Natur in die menschliche Seele geprägt hat, muß doch früher zum Bewußtsein kommen, als das, was sie nicht in die Seele geschrieben hat. — Mithin ist ein Angeborensein theoretischer oder praktischer Ideen überall nicht anzunehmen, so wenig als ein Angeborensein von Künsten und Wissenschaften. Der Verstand (oder die Seele) an und für sich ist eine tabula rasa, ein leerer finsterer Raum, ein weißes Papier, worauf Nichts geschrieben ist.

Wie kommt nun der Verstand zu Ideen? Alle Ideen kommen ihm aus der Erfahrung, auf welcher alle Erkenntniß beruht und von der, als ihrem Prinzip, sie abhängt. Die Erfahrung selbst aber ist eine doppelte: entweder entsteht sie durch die Wahrnehmung äußerer Gegenstände, durch Vermittelung der Sinne, dann nennen wir sie Empfindung (Sensation); oder sie ist Wahrnehmung der Thätigkeiten unseres eigenen Verstandes, dann nennen wir sie inneren Sinn oder besser Reflexion. Empfindung und Reflexion geben dem Verstande alle seine Ideen: sie sind als die einzigen Fenster anzusehen, durch welche in den an sich dunkeln Raum des Verstandes das Licht der Ideen hineinfällt: die äußern Objecte geben die Ideen der sinnlichen Qualitäten, das innere Object, der Verstand, bietet die Ideen von den eigenen Thätigkeiten. Aus Beidem sämmtliche Ideen abzuleiten und zu erklären, ist nun die Aufgabe der Locke'schen Philosophie. Zu dem Ende theilt Locke die Ideen (Vorstellungen) in einfache und zusammengesetzte. Einfache Ideen nennt er diejenigen, welche dem dabei ganz passiven Verstande von außen so aufgedrungen werden, wie dem Spiegel die Bilder derjenigen Gegenstände, die sich in ihm spiegeln. Diese einfachen Ideen sind theils solche, welche dem Verstand durch einen einzigen Sinn kommen, z. B. die Ideen der Farben, die ihm durch das Auge, die Ideen der Töne, die ihm durch das Ohr zukommen, ferner die Idee der Solidität oder Undurchdringlichkeit, die er durch den Tastsinn erhält; theils solche, die ihm durch mehrere Sinne zugeführt werden, nämlich die Ideen des Raums und der Bewegung, deren wir uns vermittelst des Tast- und Gesichtssinns zugleich bewußt werden; theils solche, die er aus der Reflexion erhält, nämlich die Idee des Denkens und die Idee des Wollens; theils endlich solche, die aus der Empfindung und Reflexion zugleich stammen, z. B. die Begriffe Kraft, Einheit u. s. f. Diese einfachen Ideen bilden das Material, gleichsam die Buchstaben aller unserer Erkenntnisse. Wie nun die Sprache durch mannigfaltige Combinationen aus den Buchstaben Sylben und Worte, — so bildet der Verstand aus den einfachen Ideen, durch mannigfache Verbindung derselben unter einander, die zusammengesetzten oder complexen Ideen. Die complexen Ideen lassen sich auf drei Classen zurückführen, nämlich die Ideen der Modi, der Substanzen und der Verhältnisse. Unter den Ideen der Modi betrachtet Locke die Modificationen des Raumes (Entfernung, Längenmaaß, Unermeßlichkeit, Fläche, Figur u. s. w.), der Zeit (Succession, Dauer, Ewigkeit), des Denkens (Wahrnehmung, Erinnerung, Abstractionskraft u. s. w.), der Zahl, der Kraft und so fort. Besonders genau untersucht Locke den Substanzbegriff. Er erklärt den Ursprung dieses Begriffs so: sowohl bei der Sensation als der Reflexion finden wir, daß eine gewisse Anzahl einfacher Ideen öfters zusammengeht oder verbunden erscheint. Indem wir uns nun nicht denken können, daß diese einfachen Ideen oder Vorstellungen durch sich selber getragen werden, gewöhnen wir uns, ihnen ein für sich bestehendes Substrat zu Grunde zu legen, und dieses Substrat bezeichnen wir mit dem Worte Substanz. Die Substanz ist ein Unbekanntes, das als Träger solcher Qualitäten gedacht wird, die in uns einfache Ideen wirken. Daraus, daß die Substanz

ein Erzeugniß unseres subjektiven Denkens ist, folgt jedoch nicht, daß sie nicht außer uns existirt. Vielmehr unterscheidet sie sich eben darin von allen andern complexen Ideen, daß sie eine Idee ist, die ihr Archetyp außer uns hat, die objektive Realität hat, während die andern complexen Ideen von unserm Geiste beliebig gebildet werden und ihnen keine Realität entspricht. Was das Archetyp der Substanz ist, wissen wir nicht: wir kennen von den Substanzen nur ihre Attribute. — Von der Betrachtung des Substanzbegriffes geht Locke endlich über zur Idee des Verhältnisses. Ein Relativ oder ein Verhältniß entsteht, wenn der Verstand zwei Dinge so mit einander verbindet, daß er bei der Betrachtung von einem zum andern übergeht. Alle Dinge sind fähig, durch den Verstand in Relation gesetzt oder, was dasselbe ist, in ein Relatives verwandelt zu werden. Es ist deßwegen auch unmöglich, sämmtliche Verhältnisse aufzuzählen. Locke behandelt daher nur einige der wichtigeren Verhältnißbegriffe, unter andern den Begriff der Identität und Verschiedenheit, namentlich aber das Verhältniß der Ursache und Wirkung. Die Idee der Ursache und Wirkung entsteht, wenn unser Verstand sieht, wie irgend Etwas, sei es eine Substanz, sei es eine Qualität, durch die Thätigkeit eines Andern zu existiren beginnt. — So viel von den Ideen. Die Combination der Ideen unter einander gibt den Begriff des Erkennens. Eine Erkenntniß verhält sich daher zu den einfachen und complexen Ideen so, wie ein Satz zu den Buchstaben, Sylben und Worten. Es folgt hieraus, daß unsere Erkenntniß nicht über den Bereich unserer Ideen und somit der Erfahrung hinausreicht.

Dieß sind die Hauptgedanken der Locke'schen Philosophie. Ihr Empirismus liegt darin zu Tage. Nach ihr ist der Geist an sich leer, nur ein Spiegel der Außenwelt, ein dunkler Raum, in den die Bilder der äußern Gegenstände hineinfallen, ohne daß er selbst Etwas dazu thut; sein ganzer Inhalt stammt aus den Eindrücken, welche die materiellen Dinge auf ihn machen. **Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu** — ist das Losungswort dieses Standpunkts. Wenn Locke schon in diesen Sätzen unzweifelhaft das Uebergewicht des Materiellen über das Geistige ausspricht, so thut er dieß noch entschiedener, indem er es möglich, ja selbst wahrscheinlich findet, daß der Geist ein materielles Wesen sei. Die umgekehrte Möglichkeit, daß die materiellen Dinge unter die geistigen gehören, als eine Art desselben, setzt Locke nicht. Somit ist ihm der Geist das Sekundäre gegen die Materie: er steht also auf dem §. 27. charakterisirten Standpunkt des Realismus. Locke ist nun zwar von seinem Standpunkt aus nicht ganz consequent verfahren und hat den Empirismus in mehreren Punkten nicht vollständig durchgeführt: wir sehen aber schon jetzt, welchen Weg die weitere Entwicklung dieser Richtung nehmen wird, nämlich zur völligen Läugnung des ideellen Factors.

Der Locke'sche Empirismus, national wie er ist, wurde in England bald herrschende Philosophie. Auf seinem Boden stehen Isaak Newton, der große Mathematiker (1642—1727), Samuel Clarke, ein Schüler Newton's, vorzüglich der Moralphilosophie zugewandt (1675—1729), ferner die englischen Moralisten dieser Periode, William Wollaston (1659—1724), Graf Shaftesbury (1671—1713), Francis Hutcheson (1694—1746), selbst Gegner und Bestreiter Locke's, wie Petrus Brown (gest. 1735).

## §. 29. Hume.

Locke hatte, wie eben bemerkt worden ist, den Standpunkt des Empirismus nicht folgerichtig durchgeführt. Obwohl den materiellen Dingen entschieden

die Superiorität über das denkende Subject einräumend, hatte er doch in Einem Punkte das Denken als die Macht über die objektive Welt bestehen lassen, durch Anerkennung des Substanzialitätsbegriffs. Unter allen complexen, vom subjektiven Denken gebildeten Ideen hat nach Locke ausnahmsweise die Substanzialitätsidee objektive Realität, während die übrigen complexen Ideen etwas rein Subjektives sind, dem keine objektive Wirklichkeit entspricht. Indem das subjektive Denken einen von ihm gebildeten Begriff, den Substanzialitätsbegriff, in die objektive Welt hineinträgt, spricht es mit demselben nichts desto weniger ein objektives Verhältniß der Dinge, einen objektiven Zusammenhang derselben unter einander, eine seiende Vernünftigkeit aus. Die Vernunft des Subjekts steht in dieser Beziehung gewissermaßen als Herrscherin über der objektiven Welt, denn, unmittelbar aus der Sinnenwelt geschöpft, ein Produkt der Empfindung oder Sinneswahrnehmung ist das Substanzialitätsverhältniß nicht. Auf rein empirischem Standpunkt — und auf solchen stellt sich Locke — war es also eine Inconsequenz, den Substanzialitätsbegriff als einen objektiven stehen zu lassen. Ist der Verstand an sich ein leerer finsterer Raum, ein weißes unbeschriebenes Papier, besteht sein ganzer Inhalt objektiver Erkenntnisse nur aus den Eindrücken, welche die materiellen Dinge auf ihn gemacht haben, so muß auch der Substanzialitätsbegriff für eine bloß subjektive Vorstellung, eine beliebige Verknüpfung von Ideen erklärt, so muß das Subjekt vollständig entleert und ihm das Letzte genommen werden, worauf es den Anspruch gründen könnte, der materiellen Welt übergeordnet zu sein. Diesen Schritt zu einem consequenten Empirismus hat Hume gethan mittelst seiner Kritik des Causalitätsbegriffs.

David Hume ist zu Edinburg 1711 geboren. In seiner Jugend der Jurisprudenz, dann dem Kaufmannsstand gewidmet, wandte er sich später ausschließlich der Philosophie und Geschichte zu. Sein erster literarischer Versuch wurde kaum beachtet. Eine günstigere Aufnahme fanden seine „Versuche," von denen nach und nach fünf Bände, 1742—1757, erschienen. Hume hat in ihnen philosophische Gegenstände wie ein denkender, gebildeter Weltmann behandelt, ohne strengen systematischen Zusammenhang. Im Jahr 1752 Bibliothekar in Edinburg geworden, begann er seine berühmte Geschichte von England. Später war er Gesandschaftssecretär in Paris, wo er mit Rousseau Bekanntschaft machte, von 1767 an Unterstaatssecretär, ein Amt, das er jedoch nur kurze Zeit bekleidete. Seine letzten Jahre verlebte er in Edinburg in stiller zufriedener Zurückgezogenheit. Er starb 1776.

Der Mittelpunkt des Hume'schen Philosophirens ist seine Kritik des Causalitätsbegriffs. Schon Locke hatte den Gedanken ausgesprochen, der Begriff der Substanz komme uns nur durch die Gewohnheit, gewisse Modi immer zusammenzusehen. Hume machte Ernst mit diesem Gedanken. Woher wissen wir, fragt er, daß zwei Dinge in einem Causalitätsverhältniß zu einander stehen? Wir wissen es weder a priori, denn da die Wirkung etwas Anderes ist, als die Ursache, die Erkenntniß a priori aber nur zu Identischem fortgeht, so kann die Wirkung nicht in der Ursache entdeckt werden; noch wissen wir es aus der Erfahrung, denn die Erfahrung bietet uns nur die zeitliche Aufeinanderfolge zweier Thatsachen. Alle unsere Schlüsse aus Erfahrungen gründen sich daher bloß auf die Gewohnheit. Weil wir es gewohnt sind, zu sehen, daß ein Ding auf ein anderes der Zeit nach folgt, bilden wir uns die Vorstellung, daß es aus ihm folgen müsse: wir machen aus dem Verhältniß der Succession das der Causalität. Zeitliche Verbindung ist aber natürlich etwas Anderes, als ursächliche Verbindung. Mit dem Causalitätsbegriff gehen

wir also über das, was in der Wahrnehmung gegeben ist, hinaus und bilden uns Vorstellungen, zu denen wir eigentlich nicht berechtigt sind. Was von der Causalität gilt, gilt von allen Verhältnissen der Nothwendigkeit. Wir finden in uns Begriffe, wie den der Kraft und Aeußerung, und überhaupt den Begriff des nothwendigen Zusammenhangs. Sehen wir zu, wie wir zu dieser Idee kommen. Durch die Empfindung nicht: da die äußern Objecte uns wohl gleichzeitiges Zusammensein, aber nicht nothwendigen Zusammenhang zeigen. Also vielleicht durch Reflexion? Zwar scheint es, als wenn wir zu der Idee einer Kraft kommen könnten, indem wir bemerken, daß auf den Befehl unseres Geistes die Organe des Leibes ihm Folge leisten. Allein da wir weder die Mittel kennen, durch welche er wirkt, noch auch alle Organe des Körpers durch den Willen bewegt werden können, so folgt, daß wir sogar hinsichtlich dieser Wirksamkeit auf die Erfahrung angewiesen sind, und da diese uns eben nur häufiges Beisammensein, aber nicht realen Zusammenhang zeigen kann, so folgt, daß wir zum Begriff der Kraft wie überhaupt jedes nothwendigen Zusammenhangs nur dadurch kommen, daß wir gewisse Uebergänge in unsern Vorstellungen *gewöhnt* sind. Alle Begriffe, die ein Verhältniß der Nothwendigkeit ausdrücken, alle vermeintlichen Erkenntnisse eines realen objectiven Zusammenhangs der Dinge beruhen somit letzlich nur auf der Ideenassociation. — Aus der Läugnung des Substanzialitätsbegriffs folgte für Hume auch die Läugnung des Ich's oder Selbst's. Das Ich oder Selbst wäre, wenn es reell existirte, ein Substanzielles, ein beharrender Träger inhärirender Qualitäten. Da nun aber unser Begriff der Substanz etwas rein Subjectives ist, ohne objective Realität, so folgt, daß auch unserem Begriffe des Selbst oder Ich keine wirkliche Realität entspricht. In der That ist das Selbst oder Ich nichts Anderes, als ein Complex vieler, schnell auf einander folgender Vorstellungen, und diesem Complex legen alsdann wir ein erdichtetes Substrat unter, das wir Seele, Selbst, Ich nennen. Das Selbst oder Ich beruht somit durchaus auf einer Illusion. — Von einer Unsterblichkeit der Seele kann bei diesen Voraussetzungen natürlich nicht die Rede sein. Ist die Seele nur der Complex unserer Vorstellungen, so hört nothwendig zugleich mit den Vorstellungen, also mit den körperlichen Bewegungen, auch der Complex derselben, die Seele, auf.

Es bedarf nach diesen Sätzen, welche die Grundgedanken Hume's enthalten, keiner weitern Beweisführung, um darzuthun, daß der Hume'sche Scepticismus nur eine consequentere Durchführung des Locke'schen Empirismus ist. Consequentermaßen müssen die Bestimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit wegfallen, wenn wir alles unser Wissen nur aus der sinnlichen Wahrnehmung haben: denn in der Sensation sind sie nicht enthalten.

## §. 30. Condillac.

Den Locke'schen Empirismus zu seinen letzten Consequenzen, zum Sensualismus und Materialismus fortzuführen — diese Aufgabe haben die Franzosen auf sich genommen. Obwohl auf englischem Boden entstanden und bald allgemein herrschend geworden, konnte sich der Empirismus doch bei den Engländern nicht bis zu jenem Extrem ausbilden, das sich bald in Frankreich geltend machte, bis zur völligen Zerstörung aller Grundlagen des sittlichen und religiösen Lebens. Diese letzte Consequenz des Empirismus sagte dem englischen Nationalcharakter nicht zu. Im Gegentheil, selbst schon gegen den Locke'schen Empirismus und den Hume'schen Scepticismus erhob sich in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts eine Reaktion in der schottischen Philosophie (*Reid* 1710—1796,

Beattie, Oswald, Dugald Stewart 1753—1828), welche gegen die Locke'sche tabula rasa und die Hume'sche Bezweiflung der Vernunftsnothwendigkeit die dem Subjecte immanenten, angeborenen Wahrheitsprinzipien geltend zu machen suchte, nämlich (ächt englisch) als Erfahrungsthatsachen, als Thatsachen des moralischen Instinkts und gesunden Menschenverstandes (common sense), als ein empirisch Gegebenes, das durch Selbstbeobachtung, durch Reflexion auf das gemeine Bewußtsein gefunden wird. In Frankreich dagegen hatten sich im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts die öffentlichen und gesellschaftlichen Zustände in einer Weise gestaltet, daß uns Erscheinungen, welche rücksichtslos die letzten praktischen Consequenzen jenes Standpunkts zogen, die Systeme einer materialistischen Weltanschauung und prinzipmäßig egoistischen Moral, nur als natürliche Ausflüsse der allgemeinen Zerrüttung erscheinen können. Bekannt ist die Aeußerung einer Dame über das System des Helvetius, es sei darin nur das Geheimniß aller Welt ausgesprochen.

Dem Locke'schen Empirismus am nächsten steht der Sensualismus des Abbé von Condillac. Condillac ist 1715 zu Grenoble geboren. In seinen Erstlingsschriften Anhänger der Locke'schen Lehre, ging er später über sie hinaus und suchte einen eigenen philosophischen Standpunkt zu begründen. Seit 1768 Mitglied der französischen Akademie, starb er 1780. Seine Schriften, die von sittlichem Ernst und religiösem Interesse zeugen, füllen gesammelt 23 Bände.

Condillac ging, hierin mit Locke einverstanden, von dem Satze aus, daß alle unsere Erkenntniß aus der Erfahrung stamme. Während jedoch Locke zwei Quellen dieser Erfahrungserkenntniß angenommen hatte, die Sensation und die Reflexion, den äußern und den innern Sinn, reducirte Condillac diese beiden auf eine, die Reflexion auf die Sensation. Die Reflexion ist ihm gleichfalls nur Sensation, nur sinnliche Empfindung; alle geistigen Vorgänge, auch das Combiniren der Ideen und das Wollen, sind nach ihm nur als modificirte Empfindungen anzusehen. Die Durchführung dieses Gedankens, die Ableitung der verschiedenen Functionen der Seele aus der Sensation des äußern Sinns bildet nun die Hauptaufgabe und den Hauptinhalt des Condillac'schen Philosophirens. Er sucht jenen Gedanken besonders anschaulich zu machen an einer fingirten Bildsäule, die innerlich ganz organisirt ist, wie der Mensch, die aber noch gar keine Ideen besitzt und in welcher nun nach und nach ein Sinn nach dem andern erwacht und die Seele mit Eindrücken erfüllt. Der Mensch tritt bei dieser Auffassung, indem er alle seine Erkenntnisse und Willensmotive durch die sinnliche Empfindung erhält, ganz auf die Stufe des Thiers. Consequent nennt Condillac die Menschen vollkommene Thiere, die Thiere unvollkommene Menschen. Doch scheut er sich noch, die Materialität der Seele zu behaupten und das Dasein Gottes zu läugnen. Diese letzten Consequenzen des Sensualismus haben erst Andere nach ihm gezogen und sie liegen in der That nahe genug. Behauptete der Sensualismus, die Wahrheit oder das Seiende könne bloß durch die Sinne wahrgenommen werden, so durfte man diesen Satz nur umkehren und man hatte die These des Materialismus: nur das Sinnliche ist; es gibt kein anderes Sein, als das materielle Sein.

## §. 31. Helvetius.

Die sittlichen Consequenzen des sensualistischen Standpunkts hat Helvetius gezogen. Sagt der theoretische Sensualismus: alles unser Wissen ist determinirt durch die sinnliche Empfindung, so fügt der praktische Sensualismus

den analogen Satz hinzu: auch alles unser Wollen ist determinirt durch die sinnliche Empfindung, durch die sinnliche Lust. Die Befriedigung der sinnlichen Lust hat Helvetius zum Prinzip der Moral gemacht.

Helvetius ist 1715 in Paris geboren. Im 23sten Jahre zu einer Generalpächterstelle gelangt, befand er sich frühzeitig im Besitze eines reichen Einkommens; er gab jedoch jene Stelle wegen mancher Unannehmlichkeiten, die sie ihm machte, nach einigen Jahren wieder auf. Für seine philosophische Richtung wurde das Studium der Locke'schen Schriften entscheidend. Sein berühmtes Werk de l'esprit schrieb Helvetius, nachdem er sein Amt aufgegeben, in ländlicher Zurückgezogenheit: es kam 1758 heraus, machte im In- und Auslande großes, vielfach beifälliges Aufsehen, zog ihm jedoch auch heftige Verfolgung, namentlich von Seiten der Geistlichkeit, zu. Helvetius mußte es für ein Glück achten, daß man sich damit begnügte, das Buch zu unterdrücken. Die ländliche Ruhe, in welcher er seine spätern Jahre verlebte, unterbrach er nur durch zwei Reisen, die er nach Deutschland und England unternahm. Er starb 1771. Sein persönlicher Charakter war ganz achtungswerth, voll Gutmüthigkeit und Menschenliebe. Namentlich in seiner Stellung als Generalpächter zeigte er sich wohlwollend gegen die Armen und streng gegen die Erpressungen seiner Untergebenen. Seine Schriften sind lichtvoll und schön geschrieben.

Die Selbstliebe oder das Interesse, sagt Helvetius, ist der Hebel aller unserer geistigen Thätigkeiten. Selbst unsere rein intellectuelle Thätigkeit, unser Trieb zum Erkennen, unser Ideenbilden beruht darauf. Da nun alle Selbstliebe im Grunde nur auf leibliche Lust geht, so folgt, daß auch die geistigen Vorgänge in uns zu ihrer eigentlichen Quelle nur das Streben nach sinnlicher Lust haben. Hiemit ist bereits gesagt, wo das Prinzip aller Moral zu suchen ist. Es ist eine Absurdität, zu verlangen, daß der Mensch das Gute um des Guten willen thue. Dieß kann er so wenig, als er das Böse um des Bösen willen will. Soll deßhalb die Moral nicht ganz unfruchtbar bleiben, so muß sie zu ihrer empirischen Grundlage zurückkehren und die Kühnheit haben, das wahre Prinzip alles Handeln, die sinnliche Lust und denn sinnlichen Schmerz, d. h. den Eigennutz, auch wirklich zum Moralprinzip zu machen. Wie darum die richtige Gesetzgebung durch Lohn und Strafe, d. h. durch Eigennutz, zum Befolgen der Gesetze bewegt, so wird auch eine richtige Moral die sein, welche die Pflichten des Menschen aus der Selbstliebe ableitet, welche zeigt, daß das Verbotene ein solches ist, was Ueberdruß u. s. w., kurz Unannehmlichkeit zur Folge hätte. Bringt die Moral das eigene Interesse des Menschen nicht mit ins Spiel, polemisirt sie gar dagegen, so bleibt sie nothwendig fruchtlos.

## §. 32.

## Die französische Aufklärung und der Materialismus.

1) Es ist schon oben (§. 30.) bemerkt worden, daß die Ausbildung des Empirismus zum Extrem, wie sie in Frankreich versucht worden ist, aufs engste zusammenhängt mit den allgemeinen Zuständen des französischen Volks und Staats im Zeitalter vor der Revolution. Der Widerspruch, der den Charakter des Mittelalters ausmacht, das äußerliche, dualistische Verhältniß zum Geistigen, hatte sich im katholisch gebliebenen Frankreich bis zur Zerrüttung und Fäulniß aller Zustände entwickelt. Die Sitte war durch und durch verderbt, am meisten durch den Einfluß eines ausschweifenden Hofs; der Staat war zu zügellosem Despotismus, die Kirche zu einer ebenso heuchlerischen als gewaltthätigen

Pfaffenherrschaft herabgesunken. So blieb, da allen geistigen Gebäuden der Einsturz drohte, nur die Natur übrig als entgeistete Masse, als Materie, und zwar für den Menschen als Gegenstand der sinnlichen Empfindung und Begierde. — Doch ist es nicht eigentlich das materialistische Extrem, was den Charakter und die Tendenz der französischen Aufklärungsperiode ausmacht. Der gemeinsame Charakter der französischen sogenannten Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts ist vielmehr vorzugsweise die Oppositionstendenz gegen alles in Staat, Religion und Sitte herrschende Unfreie und Verkehrte. Sie richteten ihre mehr geistreiche und beredte, als streng wissenschaftliche Kritik und Polemik gegen das ganze Reich der bestehenden Vorstellungen, des Ueberlieferten, Gegebenen, Positiven. Sie suchten den Widerspruch anschaulich zu machen, in welchem das Bestehende in Staat und Kirche mit den unabweisbaren Forderungen der Vernunft stand. Sie suchten alles für fest Geltende, sobald es seine Existenz nicht vor der Vernunft zu rechtfertigen vermochte, in dem Glauben der Welt zu erschüttern und dem denkenden Menschen das volle Bewußtsein seiner reinen Freiheit zu geben. Man muß, um das unermeßliche Verdienst dieser Männer recht zu würdigen, sich den Zustand der damaligen französischen Welt vergegenwärtigen, gegen den ihre Angriffe gerichtet waren, die Liederlichkeit eines elenden Hofs, der sklavische Gehorsam, — eine herrschsüchtige, heuchlerische, bis ins Mark verdorbene Pfaffenschaft, welche blinde Unterwürfigkeit, — eine tief gesunkene Kirche, welche Ehrfurcht forderte, eine Staatsverwaltung, einen Rechtszustand, einen Zustand der Gesellschaft, der jeden denkenden Menschen und jedes sittliche Gefühl auf's Tiefste empören mußte. Die Niederträchtigkeit und Heuchelei der bestehenden Zustände der Verachtung und dem Hasse preisgegeben, die Gemüther der Menschen zur Gleichgültigkeit gegen die Idole der Welt aufgerufen und zum Bewußtsein ihrer Autonomie geweckt zu haben, ist dieser Männer unsterbliches Verdienst.

2) Der glänzendste und einflußreichste Sprecher der französischen Aufklärungsperiode ist Voltaire (1694—1778). Nicht Philosoph von Fach, aber ein allseitiger Schriftsteller und unübertroffener Meister in der Darstellung, hat er mächtiger, als irgend Einer der damaligen Philosophen, auf die gesammte Denkweise seiner Zeit und seines Volks eingewirkt. Voltaire war kein Atheist. Im Gegentheil, er hielt den Glauben an ein höchstes Wesen für so nothwendig, daß er einmal sagt, wenn es keinen Gott gäbe, so müßte man einen erfinden. Eben so wenig läugnete er die Unsterblichkeit der Seele, wenn er auch häufig Zweifel gegen sie äußert. Den atheistischen Materialismus eines La Mettrie hielt er vollends für eine Narrheit. In diesen Beziehungen steht er also weit nicht auf dem Standpunkt seiner philosophischen Nachfolger. Dagegen gehört sein ganzer Haß dem positiven Christlichen. Die Vernichtung des positiven Christenthums betrachtete er als seine eigentliche Mission und er ließ kein Mittel unversucht, um zu diesem heißersehnten Ziele zu gelangen. Sein unermüdlicher Kampf gegen alle positive Religion hat in der allgemeinen Bildung den spätern Gegnern des Spiritualismus wesentlich vorgearbeitet.

3) Entschieden scepticher verhält sich zu den Grundlagen und Voraussetzungen des Spiritualismus die Richtung der Encyklopädisten. Die philosophische Encyklopädie, gegründet und in Verbindung mit d'Alembert herausgegeben von Diderot (1713—1784), ist ein merkwürdiges Denkmal des Geistes, der in Frankreich im Zeitalter vor der Revolution herrschte. Sie war der Stolz des damaligen Frankreichs, weil sie in glänzender, allgemein zugänglicher Form sein innerstes Bewußtsein aussprach. Sie raisonnirte mit beißendem Witz aus dem Staat das Gesetz, aus der Moral die Freiheit, aus der Natur den

Geist und Gott hinweg, doch Alles dieses nur in zerstreuten, meist schüchternen Andeutungen. — In Diderots selbstständigen Schriften verbindet sich bedeutendes philosophisches Talent mit gründlichem Ernst. Doch sind seine philosophischen Ansichten schwer zu fixiren und genau zu umgränzen, da sie sich sehr allmälig ausbildeten und Diderot beim Aussprechen derselben nicht ohne eine gewisse Zurückhaltung und Accommodation zu Werke ging. Im Allgemeinen kam er jedoch mit der fortschreitenden Ausbildung seiner philosophischen Denkweise dem Extreme dieser philosophischen Richtung immer näher. In seinen früheren Schriften Deist, kommt er später auf die Ansicht hinaus, das All sei Gott. Früher Vertheidiger der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele, äußert er sich später entschieden dahin, nur die Gattung habe ein Bestehen, die einzelnen Individuen seien vergängliche und die Unsterblichkeit sei Nichts, als das Leben im Andenken kommender Geschlechter. Bis zum Extrem des consequenten Materialismus kam Diderot jedoch nicht: sein sittlicher Ernst hielt ihn davor zurück.

4) Mit rücksichtsloser Keckheit hat dagegen Diderot's Zeitgenosse La Mettrie (1709—1751) das letzte Wort des Materialismus ausgesprochen: alles Geistige sei ein Wahn und physischer Genuß das höchste Ziel des Menschen. Was zuerst die Existenz Gottes betrifft, so hält La Mettrie den Glauben an dieselbe für ebenso grundlos, als unfruchtbar. Die Welt werde nicht eher glücklich sein, als bis der Atheismus allgemein herrschend geworden. Dann erst werde es keine religiösen Kriege mehr geben, dann erst werden die schrecklichsten Krieger, die Theologen, verschwinden und die gegenwärtig vergiftete Natur wieder zu ihrem Rechte kommen. Hinsichtlich der menschlichen Seele könne die Philosophie nur Materialismus sein. Alle Beobachtungen und Erfahrungen der größten Philosophen und Aerzte sprächen dafür. Seele ist Nichts, als ein leerer Name, der einen vernünftigen Sinn nur dann hat, wenn man darunter den Theil unseres Körpers versteht, der denkt. Dieß ist das Gehirn, das ebenso seine Denkmuskeln hat, wie die Beine Muskeln zum Gehen. Was den Menschen einen Vorzug vor den Thieren gibt, ist erstlich die Organisation seines Gehirns und zweitens der Unterricht, den dasselbe empfängt. Sonst ist der Mensch ein Thier, wie die andern Thiere, in Manchem von ihnen übertroffen. Unsterblichkeit ist eine Absurdität. Die Seele als ein Theil des Körpers vergeht mit ihm. Mit dem Tode ist Alles aus, la farce est jouée! Die praktische Nutzanwendung: man genieße, so lange man existirt, und verschiebe den Genuß nicht.

5) Was La Mettrie in leichtfertigem Tone und mit grinsender Geberde hingeworfen, suchte später das Système de la Nature, die repräsentative Hauptschrift der materialischen Richtung in der Philosophie, mit größerem Ernst und mit wissenschaftlicher Bestimmtheit durchzuführen, nämlich die Lehre, daß nur dem Materiellen ein Sein zukomme und das Geistige gar nicht oder nur ein feineres Materielle sei.

Das Système de la Nature erschien pseudonym in London im Jahr 1770, unter dem Namen des damals bereits verstorbenen Mirabaud, Sekretärs der Akademie. Es ist ohne Zweifel in dem Kreise entstanden, der sich bei dem Baron Holbach zu versammeln pflegte und in welchem Diderot, Grimm u. A. die Tonangeber waren. Ob der Baron von Holbach selbst, ob sein Hauslehrer Lagrange Verfasser der Schrift ist, oder ob Mehrere daran gearbeitet haben, ist jetzt nicht mehr zu entscheiden. Das Système de la Nature ist kein französisches Buch: die Darstellung ist matt und langweilig.

Es gibt überall Nichts, als Materie und Bewegung, sagt das Système

de la Nature. Beide sind untrennbar verbunden. Wenn die Materie ruht, so ist sie nur an der Bewegung verhindert, an und für sich ist sie keine todte Masse. Die Bewegung selbst ist eine gedoppelte, Attraction und Repulsion. Durch diese beiden entstehen die verschiedenen Bewegungen, durch die verschiedenen Bewegungen hinwiederum die verschiedenen Verbindungen und die ganze Mannigfaltigkeit der Dinge. Die Gesetze, wornach dieß geschieht, sind ewig und unveränderlich. — Die wichtigsten Folgerungen hieraus sind a) die Materialität des Menschen. Der Mensch ist kein Doppelwesen aus Geist und Materie, wie irrthümlich geglaubt wird. Wenn man näher fragt, was denn dieser Geist sei, so wird uns geantwortet, die genauesten philosophischen Forschungen hätten gezeigt, daß das Prinzip der Thätigkeit im Menschen eine Substanz sei, deren eigentliche Natur zwar unerkennbar sei, von der man aber wisse, sie sei untheilbar, nicht ausgedehnt, unsichtbar u. s. f. Wer aber soll sich etwas Bestimmtes denken unter einem Wesen, welches nur Negation dessen sein soll, was eine Erkenntniß gibt, eine Idee, die eigentlich nur Abwesenheit aller Ideen ist? Ferner, wie soll nach jener Annahme es erklärlich sein, daß ein Wesen, welches selbst nicht materiell ist, auf materielle Dinge einwirken und diese in Bewegnng setzen könne, da es ja keinen Berührungspunkt unter ihnen geben kann? In der That haben diejenigen, die ihre Seele von ihrem Leibe unterscheiden, nur ihr Gehirn von ihrem Körper unterschieden. Denken ist nur eine Modification unseres Gehirns, ebenso wie Wollen eine andere Modification desselben Körperorgans ist. b) Mit der Selbstverdoppelung des Menschen in Leib und Seele hängt eine andere Chimäre zusammen, der Glaube an das Dasein Gottes. Dieser Glaube ist auf eine ähnliche Weise entstanden, wie die Annahme einer Seelensubstanz, aus einer falschen Unterscheidung des Geistes von der Materie, aus einer Verdoppelung der Natur. Die Uebel, die der Mensch erfuhr und deren natürliche Ursachen er nicht entdecken konnte, leitete er von einer Gottheit ab, die er sich erdichtete. Leiden, Furcht und Unwissenheit also sind die Quellen der ersten Vorstellungen von einer Gottheit. Wir zittern, weil unsere Vorfahren vor Jahrtausenden gezittert haben. Dieser Umstand erweckt kein günstiges Vorurtheil. Aber nicht bloß die rohere, auch die theologische Gottesidee ist werthlos, denn sie erklärt keine einzige Naturerscheinung. Sie ist auch voll von Widersinnigkeiten, denn indem sie Gott moralische Eigenschaften zuschreibt, vermenschlicht sie ihn, während sie ihn doch andererseits durch eine Menge negativer Attribute möglichst von allen andern Wesen zu unterscheiden sucht. Das wahre System, das System der Natur ist daher atheistisch. Eine solche Lehre aber bedarf einerseits einer Bildung, andererseits eines Muths, wie sie nicht das Eigenthum Aller, ja nicht einmal Vieler ist. Versteht man unter einem Atheisten Einen, der nur *todte* Materie annimmt, oder bezeichnet man die *bewegende Kraft* in der Natur mit dem Namen Gott, so gibt es allerdings keinen Atheisten, oder wer es sein wollte, wäre ein Thor. Allein, wenn man unter einem Atheisten den versteht, welcher das Dasein eines geistigen Wesens längnet, eines Wesens, dessen ihm angedichtete Eigenschaften den Menschen nur beunruhigen können, so gibt es allerdings Atheisten, und es würde ihrer noch viel Mehrere geben, wenn eine richtige Naturerkenntniß und die gesunde Vernunft mehr verbreitet wären. Ist aber der Atheismus Wahrheit, so muß er auch verbreitet werden. Zwar gibt es Viele, die sich von dem Joch der Religion befreit haben, aber doch meinen, sie sei für das Volk nothwendig, um dasselbe in Schranken zu halten. Dieß heißt nichts Anderes, als Jemanden Gift geben wollen, damit er seine Kräfte nicht mißbrauche. Jeder Deismus führt nothwendig bald zum Aberglauben,

da es nicht möglich ist, auf dem Standpunkt des reinen Deismus stehen zu bleiben. c) Von einer Freiheit und Unsterblichkeit des Menschen kann bei diesen Voraussetzungen nicht die Rede sein. Der Mensch ist von den andern Wesen der Natur nicht unterschieden: wie sie, ist er ein Glied in der Kette des nothwendigen Zusammenhangs, ein blindes Werkzeug in den Händen der Nothwendigkeit. Hätte irgend ein Ding die Fähigkeit, sich selbst zu bewegen, d. h. eine Bewegung hervorzubringen, die nicht durch andere Ursachen hervorgebracht ist, so hätte es die Gewalt, die Bewegung im Universum aufzuheben, das doch eine endlose Reihe nothwendiger, stets weiter sich fortpflanzender Bewegungen ist. Die Annahme einer individuellen Unsterblichkeit ist eine widersinnige Hypothese. Denn behaupten, daß die Seele nach der Zerstörung des Körpers fortdaure, heißt behaupten, eine Modification könne bestehen, nachdem ihr Substrat verschwunden ist. Es gibt keine andere Unsterblichkeit, als die im Gedächtnisse der Nachwelt. d) Die praktischen Folgerungen, die sich aus dieser Weltanschauung ergeben, sind höchst günstig für das System der Natur: und die Nützlichkeit einer Lehre ist ja das erste Kriterium ihrer Wahrheit. Während die Ideen der Theologen für den Menschen nur beunruhigend und quälend sein können, befreit ihn das System der Natur von solcher Unruhe, lehrt ihn die Gegenwart genießen, sein Schicksal fügsam tragen und gibt ihm jene Art von Apathie, die Jeder als ein Glück ansehen muß. Die Moral, wenn sie wirksam sein soll, kann nur auf die Selbstliebe, auf das Interesse gegründet werden: sie muß dem Menschen zeigen, wohin sein wohlverstandenes Interesse führt. Derjenige Mensch, welcher sein Interesse auf solche Weise befriedigt, daß die andern um ihres eigenen Interesses willen dazu beitragen müssen, heißt ein guter Mensch. Das System des Interesses befördert also die Verbindung der Menschen unter einander und damit die wahre Moralität.

Der consequente dogmatische Materialismus des Système de la Nature ist das äußerste Extrem der empirischen Richtung und schließt somit die Entwicklungsreihe des einseitigen Realismus, die mit Locke begonnen hat, ab. Die von Locke zuerst eingeschlagene Erklärung und Ableitung der ideellen Welt aus der materiellen Welt hat im Materialismus mit der völligen Reduction alles Spirituellen auf das Materielle, mit der Läugnung des Spirituellen geendet. Nach der §. 27. aufgestellten Eintheilung haben wir jetzt, ehe wir weiter gehen, die andere, mit den Systemen des einseitigen Realismus parallellaufende idealistische Entwicklungsreihe, an deren Spitze Leibnitz steht, in Betracht zu ziehen.

## §. 33. **Leibnitz.**

War der Empirismus von dem Bestreben geleitet, das Geistige dem Materiellen unterzuordnen, das Spirituelle zu materialisiren, so wird umgekehrt der Idealismus das Materielle zu spiritualisiren oder den Begriff des Geistes so zu fassen suchen, daß das Materielle unter ihn subsumirt werden kann. Der empiristisch-sensualistischen Richtung war das Geistige Nichts, als verfeinerte Materie: die idealistische Richtung wird umgekehrt die Materie als ein vergröbertes Geistige (als „verworrene Vorstellung", wie Leibnitz sich ausdrückt) zu fassen suchen. Jene wurde in ihrer consequenten Entwicklung auf den Satz hinausgetrieben: es gibt nur materielle Dinge; diese kommt (in Leibnitz und Berkeley) auf den entgegengesetzten Satz hinaus: es gibt nur Geister (Seelen) und Vorstellungen derselben (Ideen). Für den einseitig realistischen Standpunkt waren das wahrhaft Substanzielle die materiellen Dinge, umgekehrt

wird der idealistische Standpunkt die geistigen Wesen, die Ichs als das Substanzielle setzen. Dem einseitigen Realismus war der Geist an sich leer, tabula rasa, sein ganzer Inhalt kam ihm von der Außenwelt; umgekehrt wird der einseitige Idealismus den Satz durchzuführen bestrebt sein, es könne Nichts in ihn hineinkommen, was nicht wenigstens präformirt in ihm sei, Alles sein Erkennen sei Schöpfen aus sich selbst. Nach der erstern Auffassung war das Erkennen ein passives, nach der letztern wird es ein aktives Verhalten sein. Hatte endlich der einseitige Realismus das Werden und Geschehen in der Natur vorzugsweise aus realen Bestimmungsgründen, d. h. mechanisch zu erklären gesucht (l'homme machine lautet der Titel einer La Mettrie'schen Schrift), so wird es der Idealismus umgekehrt aus idealen Bestimmungsgründen, d. h. teleologisch zu erklären suchen. Hatte der erstere vorzugsweise nach den bewegenden Ursachen geforscht und das Aufsuchen der Endursachen häufig sogar verspottet, so wird der letztere sein Hauptaugenmerk auf die Endursachen richten. Im Zweckbegriff, in der teleologischen Harmonie aller Dinge (prästabilirte Harmonie) wird jetzt die Vermittlung zwischen dem Geistigen und Materiellen, zwischen Denken und Sein gesucht werden. — Der Standpunkt der Leibnitz'schen Philosophie ist hiermit kurz charakterisirt.

Gottfried Wilhelm Leibnitz ist 1646 in Leipzig geboren, wo sein Vater Professor war. Im Jahr 1661 bezog er, nachdem er die Jurisprudenz zu seinem Berufsfach erwählt, die Universität, 1663 vertheidigte er zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde seine Dissertation de principio individui (ein für die Richtung seines spätern Philosophirens charakteristisches Thema), darauf ging er nach Jena, später nach Altdorf, wo er Doctor der Rechte wurde. Eine ihm in Altdorf angebotene Professur der Jurisprudenz schlug er aus. Sein weiteres Leben ist ein unstetes, vielgeschäftiges Wanderleben, meist an Höfen, wo er als gewandter Hofmann zu den verschiedenartigsten, auch diplomatischen Geschäften verwandt wurde. Im Jahr 1672 ging er nach Paris, zunächst um Ludwig XIV. zur Eroberung Aegyptens zu überreden, darauf nach London, von dort als Rath (später erhielt er die Stellung eines Bibliothekars zu Wolfenbüttel) des Herzogs von Braunschweig nach Hannover, wo (abwechselnd mit Wolfenbüttel) er die meiste Zeit seines spätern Lebens zubrachte, freilich mit zahlreichen Unterbrechungen durch Reisen nach Wien, Berlin u. s. f. In besonders nahem Verhältniß stand er zur preußischen Churfürstin Marie Charlotte, einer geistreichen Frau, die um sich einen Kreis der bedeutendsten Gelehrten jener Zeit versammelte und für welche Leibnitz seine (auf ihr Anrathen unternommene) Theodicee zunächst bestimmt hatte. Seine Vorschläge zur Errichtung einer Akademie in Berlin traten 1701, nachdem Preußen zu einem Königreich erhoben worden war, ins Leben; er ward der erste Präsident derselben. Auch in Dresden und Wien machte er, obwohl erfolglos, Vorschläge zur Errichtung von Akademieen. Von Kaiser Karl VI. wurde er 1711 zum Kaiserlichen Reichshofrath ernannt und zum Baron erhoben. Bald nachher begab er sich auf längere Zeit nach Wien, wo er auf Veranlassung des Prinzen Eugen seine Monadologie schrieb. Er starb 1716. — Leibnitz war nächst Aristoteles der genialste Polyhistor, der je gelebt. Er verband die höchste, durchdringendste Kraft des Geistes mit der reichsten ausgebreitetsten Gelehrsamkeit. Deutschland hat besondere Ursache, auf ihn stolz zu sein, da er nach Jakob Böhm der erste bedeutende Philosoph ist, der den Deutschen angehört: mit ihm ist die Philosophie in Deutschland einheimisch geworden. Leider ließ ihn theils die Vielseitigkeit seiner Bestrebungen und literarischen Unternehmungen, theils seine wandernde Lebensart zu keiner zusammenhängenden Darstellung seiner Philosophie

kommen. Er hat seine Ansichten meist nur in kleinen Gelegenheitsschriften und in Briefen entwickelt, größtentheils in französischer Sprache. Eine innerlich zusammenhängende Darstellung seiner Philosophie ist aus diesem Grunde nicht ganz leicht, wenn gleich keine seiner Ansichten isolirt dasteht, sondern alle in einem genauen Zusammenhang mit einander stehen. Folgendes sind die Hauptgesichtspunkte.

1) Die Monadenlehre. Die Grundeigenthümlichkeit der Leibnitz'schen Lehre ist ihr Gegensatz gegen den Spinozismus. Spinoza hatte die Substanz als das bestimmungslos Allgemeine zum einzigen Positiven gemacht. Auch Leibnitz legt seiner Philosophie den Substanzbegriff zu Grund, aber er definirt ihn anders. Während Spinoza von seiner Substanz jede positive Bestimmung, namentlich alles Handeln als eine Verendlichung abzuwehren gesucht hatte, und sie deßhalb als reines Sein faßte, faßt sie Leibnitz als lebendige Activität, als thätige Kraft und gebraucht als Beispiel der thätigen Kraft einen gespannten Bogen, der, sobald das äußere Hinderniß weggenommen wird, sich durch eigene Kraft bewegt und ausdehnt. Daß die thätige Kraft das Wesen der Substanz ausmacht, ist ein Satz, auf den Leibnitz immer wieder zurückkommt und aus welchem in der That die übrigen Hauptsätze seiner Philosophie sich ableiten lassen. Zunächst folgen daraus zwei weitere, dem Spinozismus gleichfalls direct entgegengesetzte Bestimmungen der Substanz, nämlich erstens, daß sie Einzelwesen, Monade ist, und zweitens, daß es eine Vielheit von Monaden gibt. Das Erstere folgt, sofern die Substanz, indem sie eine einem elastischen Körper ähnliche Aktivität ausübt, wesentlich ausschließende Thätigkeit, Repulsion ist: was aber Anderes von sich ausschließt, ist ein Fürsichseiendes, ist Einzelwesen, Individuum, Monade. Das Zweite folgt, sofern eine Monade nur sein kann, wenn andere Monaden existiren. Der Begriff des Einzelwesens postulirt andere Einzelwesen, die ihm, als von ihm ausgeschlossene, gegenüberstehen. — Im Gegensatz gegen den Spinozismus ist also die Grundthese der Leibnitz'schen Philosophie die: es gibt eine Vielheit substanzieller Einzelwesen oder Monaden.

2) Näher handelt es sich nun um die genauere Bestimmung der Monade. Im Allgemeinen haben die Leibnitz'schen Monaden Aehnlichkeit mit den Atomen. Sie sind, wie die Letztern, punktuelle Einheiten, sie lassen keinen äußern Einfluß auf sich zu, sind nicht durch äußere Gewalt zerstörbar. Neben dieser Aehnlichkeit findet jedoch ein bedeutender charakteristischer Unterschied zwischen beiden statt. Erstlich: die Atome unterscheiden sich nicht von einander, sind einander qualitativ gleich: die Monaden dagegen sind jede von jeder qualitativ unterschieden, jede ist eine eigenthümliche Welt für sich, keine gleicht der andern. Es gibt nach Leibnitz keine zwei Dinge in der Welt, die sich völlig gleich sind. Zweitens: die Atome sind, als ausgedehnt, theilbar, die Monaden dagegen wirkliche untheilbare Punkte, metaphysische Punkte. Man muß hiezu, um sich an diesem Satze nicht zu stoßen, (denn ein Aggregat von nicht ausgedehnten Monaden kann natürlich kein Ausgedehntes geben) Leibnitz's Ansicht vom Raum zu Hülfe nehmen, der nach ihm nichts Reales, sondern nur verworrene subjektive Vorstellung ist. Drittens: die Monade ist ein vorstellendes Wesen. Von dieser Bestimmung findet sich bei den Atomisten gar Nichts: bei Leibnitz dagegen spielt sie eine sehr wichtige Rolle. In jeder Monade reflectiren sich nach ihm alle andern; jede Monade ist ein lebendiger Spiegel des Universums und trägt die Allheit auf ideelle Weise, gleichsam in Keimform in sich. Dieses Abspiegeln der Welt ist jedoch kein passives Verhalten der Monade, sondern deren selbsteigene, spontane Thätigkeit: sie empfängt die Bilder nicht, die sie spiegelt, sondern bringt dieselben spontan hervor, wie die Seele

einen Traum. In jeder Monas kann deßwegen (von einem Alles Sehenden und Alles Wissenden) Alles gelesen werden; auch das Zukünftige, da auch dieses im Gegenwärtigen schon potenziell enthalten ist. Jede Monas ist eine Art Gott (parvus in suo genere Deus).

3) Die prästabilirte Harmonie. Das Universum ist bei dieser Auffassung die Summe aller Monaden. Jedes Ding, alles Zusammengesetzte ist ein Aggregat von Monaden. Ebenso ist jeder Körper Organismus, nicht Eine Substanz, sondern viele Substanzen, eine Vielheit von Monaden, ähnlich einer Maschine, die bis auf ihre kleinsten Theile hinaus aus Maschinen besteht. Leibnitz vergleicht die Körper mit einem Fischteich, dessen Bestandtheile lebendig seien, ohne daß man ihn selbst ein Lebendiges nennen könne. Die gewöhnliche Ansicht von den Dingen ist damit gänzlich auf den Kopf gestellt: das wahrhaft Substanzielle ist auf dem Standpunkt der Monadologie, nicht der Körper, d. h. das Aggregat, sondern seine Urbestandtheile. Materie im vulgären Sinn, ein entgeistetes Ausgedachtes gibt es gar nicht. Wie muß man sich nunmehr den innern Zusammenhang des Universums denken? In folgender Weise. Jede Monade ist ein vorstellendes Wesen; zugleich ist jede von jeder verschieden. Diese Verschiedenheit kann daher nur beruhen auf der Verschiedenheit des Vorstellens: es gibt so viele verschiedene Grade des Vorstellens, als es Monaden gibt, und diese Grade lassen sich nach gewissen Hauptstufen fixiren. Ein Hauptgesichtspunkt für die Eintheilung der Vorstellungen ist der Unterschied zwischen verworrener (confuser) und deutlicher (distincter) Erkenntniß. Eine Monade untersten Rangs (eine monade toute nue) wird also diejenige sein, die bloß vorstellt, d. h. auf der Stufe der verworrensten Erkenntniß steht. Leibnitz vergleicht diesen Zustand mit dem Schwindel oder auch mit unserem Zustand in einem traumartigen Schlaf, in welchem wir zwar nicht ohne Vorstellungen sind, (denn sonst könnten wir beim Erwachen keine haben), in welchem aber die Vorstellungen sich durch ihre Vielheit neutralisiren und nicht zum Bewußtsein kommen. Es ist dieß die Stufe der unorganischen Natur. Höher stehen diejenigen Monaden, in welchen die Vorstellung als bildende Lebenskraft, aber noch ohne Bewußtsein thätig ist: es ist dieß die Stufe der Pflanzenwelt. Noch höher steigert sich das Leben der Monade, wenn sie zu Empfindung und Gedächtniß gelangt, was in der Thierwelt der Fall ist. Während die niedrigeren Monaden schlafende Monaden sind, sind die Thiermonaden träumende. Erhebt sich die Seele zur Vernunft und reflexiven Thätigkeit, so nennen wir sie Geist. — Der Unterschied der Monaden von einander ist also der, daß, obgleich jede das ganze und selbige Universum in sich abspiegelt, dennoch jede es nach einem verschiedenen Augenpunkte abspiegelt und also anders, die eine vollkommener, die andere unvollkommener. Jede ist ein anderes Centrum der Welt, welche sie abspiegelt. Jede enthält das ganze Universum, die ganze Unendlichkeit in sich und sie gleicht darin Gott: der Unterschied ist nur, daß Gott Alles ganz distinkt erkennt, während es die Monade verworren (freilich die eine mehr, die andere weniger verworren) vorstellt. Das Beschränktsein einer Monade besteht also nicht darin, daß sie weniger enthielte, als eine andere, oder auch als Gott, sondern nur darin, daß sie es auf eine unvollkommenere Weise enthält, indem sie nicht dazu kommt, Alles distinkt zu wissen. — Das Universum bietet uns auf diesem Standpunkt, sofern jede Monas das eine und selbige Universum spiegelt, aber jede auf verschiedene Weise, ein Schauspiel ebensowohl der größtmöglichen Verschiedenheit, als der größtmöglichen Einheit und Ordnung, d. h. der größtmöglichen Vollkommenheit oder der absoluten Harmonie. Denn Verschiedenheit in der Einheit ist Harmonie. — Ein System der Harmonie

muß aber das Universum auch noch in anderer Beziehung sein. Da die Monaden nicht auf einander einwirken, sondern jede nur den Gesetzen ihres eigenen Wesens folgt, so ist Gefahr, daß die innere Uebereinstimmung des Universums gestört wird. Wodurch wird dieser Gefahr vorgebeugt? Ebendadurch, daß jede Monade das ganze und selbe Universum abspiegelt. Die Veränderungen sämmtlicher Monaden gehen daher mit einander parallel und eben hierin besteht die (von Gott prästabilirte) Harmonie des Alls.

4) In welchem Verhältniß steht nun zu den Monaden die Gottheit? Welche Rolle spielt im Leibnitz'schen System der Gottesbegriff? Eine ziemlich müssige. Der strengen Consequenz seines Systems folgend, hätte Leibnitz eigentlich keinen Theismus aufstellen dürfen, sondern die Harmonie des All hätte bei ihm an die Stelle der Gottheit treten müssen. Gewöhnlich bezeichnet er Gott als den zureichenden Grund aller Monaden. Allein als zureichenden Grund eines Dings pflegt er dessen Endzweck anzusehen. In dieser Hinsicht kommt also Leibnitz der Identificirung Gottes und des absoluten Endzwecks nahe. Anderwärts bezeichnet er die Gottheit als primitive einfache Substanz, oder als die einzige primitive Einheit, ferner als reine materienlose Aktualität, actus purus, während den Monaden Materie, d. h. gehemmte Aktualität, Streben, appetitio zukommt), auch einmal als Monade (dieß jedoch in offenbarem Widerspruch mit seinen anderweitigen Bestimmungen). Es war für Leibnitz eine schwierige Aufgabe, seine Monadologie und seinen Theismus mit einander in Einklang zu bringen, ohne die Voraussetzungen beider aufzugeben. Hält er die Substanzialität der Monaden fest, so läuft er Gefahr, ihre Abhängigkeit von der Gottheit fallen zu lassen, und im umgekehrten Falle sinkt er in den Spinozismus zurück.

5) Vom Standpunkt der prästabilirten Harmonie aus erklärte sich nun namentlich das Verhältniß von Seele und Leib. Dieses Verhältniß könnte bei den Voraussetzungen der Monadenlehre räthselhaft erscheinen. Wenn keine Monade auf die andere einwirken kann, wie kann alsdann die Seele auf den Körper einwirken, den Körper lenken und bewegen? Die prästabilirte Harmonie löst dieses Räthsel. Allerdings folgen Leib und Seele, jedes unabhängig vom andern, den Gesetzen ihres Wesens, der Leib mechanischen Gesetzen, die Seele Zwecken: allein Gott hat eine so harmonische Uebereinstimmung der beiderseitigen Thätigkeiten, einen solchen Parallelismus der beiderseitigen Functionen angeordnet, daß faktisch eine vollständige Einheit vor Leib und Seele vorhanden ist. Es gibt, sagt Leibnitz, drei Ansichten über das Verhältniß von Leib und Seele. Die erste, die gewöhnliche, nimmt eine wechselseitige Einwirkung zwischen beiden an: diese Ansicht ist unhaltbar, weil zwischen Geist und Materie kein Wechselverkehr stattfinden kann. Die zweite, die occasionalistische (vgl. §. 25. 1.), läßt diesen Wechselverkehr durch die fortwährende Assistenz Gottes vermittelt werden: das heißt jedoch, Gott zum Deus ex machina machen. So bleibt also zu Erklärung des Problems nur die Annahme einer prästabilirten Harmonie übrig. Leibnitz veranschaulicht die angegebenen drei Ansichten an folgendem Beispiel. Man denke sich zwei Uhren, deren Zeiger immer genau dieselbe Zeit angeben. Diese Uebereinstimmung kann man erstlich so erklären, daß man eine wirkliche Verbindung zwischen den beiderseitigen Zeigern annimmt, so daß der Zeiger der einen Uhr den Zeiger der andern Uhr nach sich zieht (gewöhnliche Ansicht), zweitens so, daß man annimmt, ein Uhrmacher stelle immer den Zeiger der einen nach demjenigen der andern (occasionalistische Ansicht), endlich so, daß man jeder derselben einen so vortrefflich gearbeiteten Mechanismus zuschreibt, daß jede ganz unabhängig von der andern dennoch

ganz gleich mit ihr geht (prästabilirte Harmonie). — Daß die Seele unsterblich (unzerstörbar) ist, folgt aus der Monadenlehre von selbst. Es gibt keinen eigentlichen Tod. Der sogenannte Tod besteht nur darin, daß, indem die Seele einen Theil der Monaden, aus denen die Maschine ihres Leibes besteht, verliert, das Lebendige in einen Zustand zurückgeht, dem ähnlich, in welchem es sich befand, ehe es auf das Theater der Welt trat.

6) Sehr wichtig sind die Consequenzen der Monadenlehre hinsichtlich der Erkenntnißtheorie. Wie ontologisch durch den Gegensatz gegen den Spinozismus, so ist die Leibnitz'sche Philosophie erkenntnißtheoretisch durch den Gegensatz gegen den Locke'schen Empirismus bedingt. Die Untersuchungen Locke's über den menschlichen Verstand zogen Leibnitz an, ohne ihn zu befriedigen, und er setzte ihnen daher in seinen Nouveaux essais eine neue Untersuchung entgegen, worin er die angeborenen Ideen in Schutz nahm. Allein diese Hypothese von den angeborenen Ideen befreite nun Leibnitz von der mangelhaften Fassung, welche die Einwürfe Locke's gerechtfertigt hatte. Das Angeborensein der Ideen sei nicht so zu nehmen, als seien sie explicite und in bewußter Weise im Geiste enthalten, vielmehr existirten sie in ihm nur potenziell, nur der Anlage nach (virtualiter): aber er habe die Fähigkeit, sie aus sich zu erzeugen. Alle Gedanken sind eigentlich angeboren, d. h. sie kommen nicht von außen in den Geist, sondern werden von ihm aus sich selbst producirt. Eine äußere Einwirkung auf den Geist ist überhaupt undenkbar; selbst zu den sinnlichen Empfindungen bedarf er keiner Außendinge. Hatte Locke den Geist mit einem unbeschriebenen Stück Papier verglichen, so vergleicht ihn Leibnitz mit einem Marmor, in welchem die Adern die Gestalt der Bildsäule präformiren. Der gewöhnliche Gegensatz zwischen rationaler und empirischer Erkenntniß sinkt daher für Leibnitz in den graduellen Unterschied größerer oder geringerer Deutlichkeit zusammen. — Unter den angeborenen theoretischen Ideen sind es nach Leibnitz hauptsächlich zwei, die als Prinzipe alles Erkennens und alles Vernunftraisonnements den ersten Rang einnehmen, der Satz des Widerspruchs (principium contradictionis) und der Satz des zureichenden Grundes (principium rationis sufficientis). Zu ihnen kommt hinzu als ein Satz zweiten Rangs das principium indiscernibilium oder der Satz, daß es in der Natur nicht zwei Dinge gibt, die einander völlig gleich wären.

7) Seine theologischen Ansichten hat Leibnitz am ausführlichsten in seiner Theodicee vorgetragen. Die Theodicee ist jedoch sein schwächstes Werk und steht mit seiner übrigen Philosophie in einem sehr lockern Zusammenhang. Zunächst durch das Verlangen einer Dame hervorgerufen, verleugnet sie diesen Ursprung weder in ihrer Form, noch in ihrem Inhalt, — in ihrer Form nicht, indem sie durch ihr Streben nach Popularität breit und unwissenschaftlich wird, in ihrem Inhalt nicht, indem sie ihre Accommodation an das positive Dogma und die Voraussetzungen der Theologie weiter treibt, als die wissenschaftlichen Grundlagen des Systems erlauben. Leibnitz untersucht in ihr das Verhältniß Gottes zur Welt, um in diesem Verhältniß die Zweckmäßigkeit nachzuweisen und Gott von dem Vorwurf zwecklosen oder gar zweckwidrigen Handelns zu befreien. Warum hat die Welt gerade die Beschaffenheit, die sie hat? Gott hätte sie ja auch anders schaffen können, als sie ist. Allerdings, antwortet Leibnitz, Gott sah unendlich viele Welten als möglich vor sich: aber aus diesen unendlich vielen wählte er die wirkliche als die beste. Dieß ist die berühmte Lehre von der besten Welt, nach welcher keine vollkommnere Welt möglich ist, als die existirende. — Doch wie? Streitet hiegegen nicht das Dasein des Uebels? Leibnitz beantwortet diesen Einwurf, indem er drei Arten des Uebels unter-

scheidet, das metaphysische, das physische und das moralische Uebel. Das metaphysische Uebel nun, d. h. die Endlichkeit und Unvollkommenheit der Dinge ist nothwendig, weil von endlichen Wesen unzertrennlich, und daher unbedingt von Gott gewollt. Das physische Uebel (Schmerz u. drgl.) ist zwar nicht unbedingt von Gott gewollt, wohl aber häufig in bedingter Weise, z. B. als Strafe oder als Besserungsmittel. Das moralische Uebel oder das Böse dagegen kann freilich von Gott in keiner Weise gewollt sein. Um sein Dasein zu erklären und den in ihm liegenden Widerspruch gegen den Gottesbegriff zu beseitigen, schlägt Leibnitz verschiedene Wege ein. Bald sagt er, das Böse sei von Gott nur zugelassen, als conditio sine qua non, weil ohne Böses keine Freiheit, ohne Freiheit keine Tugend sei. Bald reduzirt er das moralische Uebel auf das metaphysische: das Böse sei gar nichts Reales, sondern nur eine Abwesenheit der Vollkommenheit, Negation, Beschränkung; es spiele dieselbe Rolle, wie die Schatten in einem farbigen Gemälde oder die Dissonanzen in der Musik, welche die Schönheit nicht mindern, sondern durch den Contrast erhöhen. Bald unterscheidet er zwischen dem Materialen und dem Formalen der bösen Handlung: das Materiale der Sünde, die Kraft zum Handeln ist von Gott, das Formale daran, das Böse in der Handlung, gehört dem Menschen an, ist Folge seiner Beschränkung, oder, wie Leibnitz sich hin und wieder äußert, seiner ewigen Selbstprädestination. In keinem Fall wird durch das Böse die Harmonie des Universums gestört.

Dieß sind die Grundideen der Leibnitz'schen Philosophie. Die allgemeine, im Eingang unseres Paragraphen gegebene Charakteristik derselben wird in der vorstehenden Darstellung ihre Bestätigung gefunden haben.

## §. 34. **Berkeley.**

Leibnitz hatte den Standpunkt des Idealismus nicht bis zum Extrem durchgeführt. Er hatte zwar einerseits Raum, Bewegung, die Körperdinge für Phänomene erklärt, die nur in der verworrenen Vorstellung existirten, doch aber andererseits das Dasein der Körperwelt nicht schlechthin geleugnet, sondern eine derselben zu Grunde liegende Realität, nämlich die Monadenwelt, anerkannt. Die erscheinende Körperwelt hat an den Monaden ihr festes substanzielles Fundament. So hat also Leibnitz, obwohl Idealist, mit dem Realismus nicht gänzlich gebrochen. Die äußerste Consequenz des subjectiven Idealismus wäre es gewesen, die körperlichen Dinge für bloße Phänomene, für bloß subjektive Vorstellungen ohne alle und jede zu Grund liegende objektive Realität zu erklären, die Realität der objektiven, sinnlichen Welt gänzlich zu leugnen. Diese Consequenz — das idealistische Gegenstück zu der äußersten realistischen Consequenz des Materialismus — hat Georg Berkeley (geb. in Irland 1684, 1734 englischer Bischof, gest. 1753) gezogen. Wir müssen ihn daher, obwohl er in keinem äußern Zusammenhang mit Leibnitz steht, sondern vielmehr an den Locke'schen Empirismus anknüpft, als den Vollender des subjektiven Idealismus an Leibnitz anreihen.

Unsere sinnlichen Empfindungen, sagt Berkeley, sind etwas durchaus Subjektives. Wenn wir glauben, äußere Gegenstände zu empfinden oder wahrzunehmen, so ist das ganz irrig: was wir haben und wahrnehmen, sind nur unsere Empfindungen selbst. Es ist z. B. klar, daß man mittelst der Gesichtsempfindungen weder die Entfernung, noch die Größe und Form von Gegenständen sieht, sondern auf dieselbe nur schließt, weil man die Erfahrung gemacht hat, daß eine gewisse Gesichtsempfindung mit gewissen Empfindungen

des Tastsinns begleitet ist. Das, was man sieht, sind nur Farben, Hell, Dunkel u. s. f., und es ist deßhalb ganz falsch, zu sagen, daß man Eins und Dasselbe sehe und fühle. Also auch bei denjenigen Empfindungen, welchen wir einen am meisten objektiven Charakter zuschreiben, treten wir aus uns selbst nicht heraus. Das eigentliche Objekt unseres Verstandes sind nur unsere eigenen Affektionen, alle Ideen sind daher nur unsere eigenen Empfindungen. So wenig aber Empfindungen außer dem Empfindenden existiren, ebensowenig kann eine Idee außer dem, der sie hat, Existenz haben. Die sogenannten Dinge existiren somit nur in unserer Vorstellung, ihr Sein ist bloßes Percipirtwerden. Es ist ein Grundirrthum der meisten Philosophen, daß sie die körperlichen Dinge außer dem vorstellenden Geiste existiren lassen und es nicht einsehen, daß die Dinge etwas nur Mentales sind. Wie sollten auch die materiellen Dinge etwas so ganz von ihnen Verschiedenes, wie die Empfindungen und Vorstellungen, hervorbringen können! Eine materielle Außenwelt existirt also überhaupt nicht; es existiren nur Geister, d. h. denkende Wesen, deren Natur im Vorstellen und Wollen besteht. — Woher erhalten wir aber alsdann unsere sinnlichen Empfindungen, die uns ohne unser Zuthun kommen, die also nicht Produkt unseres Willens sind, wie die Phantasiebilder? Wir erhalten sie von einem uns überlegenen Geiste, (denn nur ein Geist kann Vorstellungen in uns hervorbringen), von Gott. Gott bringt die Ideen in uns hervor oder gibt sie uns; da es aber ein Widerspruch ist, daß ein Wesen Ideen mittheile, welches selbst keine hat, so existiren die Ideen, die wir von ihm erhalten, in Gott. Man kann diese Ideen in Gott Archetype (Urbilder), diejenigen in uns Ektype (Abbilder) nennen. — Dieser Ansicht zufolge, sagt Berkeley, wird eine von uns unabhängige Realität der Dinge nicht geleugnet: es wird nur geleugnet, daß sie wo anders existiren können, als in einem Verstande. Statt daß wir also von einer Natur sprechen, in welcher etwa die Sonne Ursache der Wärme sei u. s. w., müßten wir genau genommen uns so ausdrücken: Gott kündige uns durch die Empfindung des Auges an, wir würden bald eine Wärmeempfindung spüren. Unter Natur ist deßwegen nur die Succession oder der Zusammenhang von Ideen zu verstehen, unter Naturgesetzen die constante Ordnung, in welcher sie sich begleiten oder sich folgen, d. h. die Gesetze der Ideenassociationen. — Dieser durchgeführte subjektive Idealismus, die völlige Leugnung der Materie, ist nach Berkeley der sicherste Weg, dem Materialismus und Atheismus zu entgehen.

## §. 35. **Wolff.**

Der Berkeley'sche Idealismus blieb, wie es in der Natur der Sache lag, ohne weitere Fortbildung; dagegen fand die Leibnitz'sche Philosophie einen Fortsetzer und Ueberarbeiter an Christian Wolff (geb. in Breslau 1679, als Professor der Philosophie in Halle nach langen Mißhelligkeiten mit den dortigen Theologen durch eine Cabinetsordre vom 8 Nov. 1723 seiner Stelle entsetzt, weil seine Lehren der im göttlichen Worte geoffenbarten Wahrheit entgegenstünden, und angewiesen, binnen 48 Stunden bei Strafe des Strangs die preußischen Lande zu verlassen; dann Professor in Marburg, durch Friedrich II. sogleich nach dessen Regierungsantritt wieder zurückgerufen, später in den Reichsfreiherrnstand erhoben, stirbt 1754). In den Hauptgedanken, (indem er freilich die kühneren Ideen seines Vorgängers fallen ließ) schloß er sich an Leibnitz an, — ein Zusammenhang, den er selbst zugibt, wenn er sich gleich gegen die Identificirung seiner und der Leibnitz'schen Philosophie und gegen

den von seinem Schüler Bilfinger geschöpften Namen philosophia Leibnitio-Wolffiana sträubt. Das geschichtliche Verdienst Wolffs ist ein dreifaches. Vor Allem hat Wolff zuerst wieder das ganze Gebiet des Wissens im Namen der Philosophie in Anspruch genommen, zuerst wieder ein systematisches Lehrgebäude, eine Encyklopädie der Philosophie im höchsten Sinne des Worts zu geben versucht. Hat er hiezu auch nicht gerade viel neues Material herbeigeschafft, so hat er doch das vorhandene zweckmäßig benützt und mit architektonischem Geiste geordnet. Zweitens hat er wieder die philosophische Methode als solche zu einem Gegenstand der Aufmerksamkeit gemacht. Seine eigene Methode ist zwar eine dem Inhalt nach äußerliche, nämlich die schon von Leibnitz empfohlene mathematische (mathematisch syllogystische), aber selbst der verflachende Formalismus, in welchen das Wolff'sche Philosophiren durch die Anwendung dieser Methode verfällt — (in Wolffs Anfangsgründen der Baukunst z. B. heißt der achte Lehrsatz: „ein Fenster muß so breit sein, daß zwei Personen gemächlich neben einander in demselben liegen können," ein Lehrsatz, der sofort folgendermaßen bewiesen wird: „man pflegt sich öfters mit einer andern Person an das Fenster zu legen und sich umzusehen. Da nun der Baumeister den Hauptabsichten des Bauherrn in Allem ein Genüge thun soll (§. 1.), so muß er auch das Fenster so breit machen, daß zwei Personen gemächlich neben einander in demselben liegen können. W. zu Erw.) — selbst dieser Formalismus hat das Gute, daß dadurch der philosophische Gehalt der verständigen Betrachtung näher gebracht wird. Endlich hat Wolff die Philosophie deutsch reden gelehrt, was sie seither nicht wieder verlernt hat. Ihm (nächst Leibnitz, von dem der Anstoß hiezu ausgegangen ist) gebührt das Verdienst, die deutsche Sprache für immer zum Organ der Philosophie gemacht zu haben.

Was den Inhalt und die wissenschaftliche Eintheilung der Wolff'schen Philosophie betrifft, so mögen folgende Bemerkungen genügen. Wolff definirt die Philosophie als Wissenschaft vom Möglichen als solchem. Möglich aber ist, was keinen Widerspruch enthält. Wolff vertheidigt diese Definition gegen den Vorwurf der Anmaßung. Er behaupte, sagt er, mit dieser Definition nicht, daß er oder ein anderer Philosoph Alles, was möglich sei, wisse. Es sei mit ihr nur das ganze Gebiet des menschlichen Wissens der Philosophie zugeeignet und es sei doch immer rathsamer, man richte die Beschreibung der Philosophie nach der höchsten Vollkommenheit ein, die sie erreichen könne, wenn sie dieselbe auch nicht wirklich erreiche. — Aus welchen Theilen nun besteht diese Wissenschaft des Möglichen? Auf die Wahrnehmung gestützt, daß sich in unserer Seele zwei Vermögen befinden, ein Vermögen des Erkennens und ein Vermögen des Wollens, theilt Wolff die Philosophie in zwei Haupttheile ein, in theoretische Philosophie (ein Ausdruck, der jedoch erst bei den Wolffianern vorkommt) oder Metaphysik und in praktische Philosophie. Die Logik geht beiden voraus als Propädeutik fürs philosophische Studium. Die Metaphysik selbst hinwiederum theilt sich nach Wolff ein in a) Ontologie, b) Kosmologie, c) Psychologie, d) Natürliche Theologie; die praktische Philosophie in a) Ethik, deren Gegenstand der Mensch als Mensch, b) Oekonomik, deren Gegenstand der Mensch als Familienglied, c) Politik, deren Gegenstand der Mensch als Staatsbürger ist.

Die Metaphysik Wolffs hat, wie gesagt, zu ihrem ersten Theile die Ontologie. Die Ontologie handelt von dem, was man heut zu Tage Kategorien nennt, von denjenigen Grundbegriffen des Denkens, welche auf alle Gegenstände angewandt werden und welche deßhalb zuerst untersucht werden müssen. Schon Aristoteles war mit einer Kategorientafel vorangegangen, aber er hatte

seine Kategorien nur empirisch aufgenommen. Nicht viel besser ist es mit der Wolff'schen Ontologie; sie ist angelegt wie ein philosophisches Wörterbuch. An die Spitze der Ontologie stellt Wolff den Satz des Widerspruchs: es kann Etwas nicht zugleich sein und nicht sein. An diesen Satz knüpft sich sogleich der Begriff des Möglichen. Möglich ist, was keinen Widerspruch enthält. Wessen Gegentheil sich widerspricht, ist nothwendig, wessen Gegentheil ebensogut möglich ist, ist zufällig. Alles was möglich ist, ist ein Ding, wenn auch nur ein eingebildetes; was weder ist, noch möglich ist, ist Nichts. Wenn viele Dinge zusammen ein Ding ausmachen, so ist dieß ein Ganzes, die einzelnen darunter befaßten Dinge seine Theile. In der Menge der Theile besteht die Größe eines Dings. Wenn ein Ding A Etwas enthält, woraus man verstehen kann, warum ein Ding B ist, so ist Dasjenige in A, woraus B verstanden wird, der Grund von B. Das den Grund enthaltende ganze A ist die Ursache. Was den Grund seiner übrigen Eigenschaften enthält, ist das Wesen des Dings. Raum ist die Ordnung der Dinge, die zugleich sind; Ort die bestimmte Art, wie ein Ding mit allen übrigen zugleich ist. Bewegung ist Veränderung des Orts. Zeit ist die Ordnung dessen, was auf einander folgt, u. s. f. b. Kosmologie. Die Welt definirt Wolff als eine Reihe veränderlicher Dinge, die neben einander sind und auf einander folgen, aber insgesammt mit einander verknüpft sind, so daß immer eins den Grund des andern enthält. Die Dinge sind entweder im Raum oder in der Zeit verknüpft. Die Welt ist vermöge dieser allgemeinen Verknüpfung Eins, ein zusammengesetztes Ding. Die Art der Zusammensetzung macht das Wesen der Welt aus. Diese Art aber kann sich nicht ändern. Es können keine neuen Ingredienzien zu ihr oder von ihr weg kommen. Alle Veränderungen in der Welt müssen aus ihrem Wesen hervorgehen. In dieser Beziehung ist die Welt eine Maschine. Die Begebenheiten in der Welt sind nur hypothetisch nothwendig, sofern die vorhergehenden so und so gewesen sind, sie sind zufällig, sofern die Welt auch anders eingerichtet sein könnte. Ueber die Frage, ob die Welt einen Anfang in der Zeit habe, drückt sich Wolff schwebend aus. Da Gott außer der Zeit, die Welt aber von Ewigkeit her in der Zeit ist, so ist sie in keinem Fall auf solche Weise ewig wie Gott. Es ist aber nach Wolff weder Raum noch Zeit etwas Substanzielles. Körper ist ein aus Materie zusammengesetztes Ding, das eine bewegende Kraft in sich hat. Die Kräfte des Körpers zusammen nennt man auch seine Natur und die Zusammenfassung aller Wesen Natur im Allgemeinen. Was seinen Grund in dem Wesen der Welt hat, heißt natürlich, und das Umgekehrte übernatürlich oder ein Wunder. Zuletzt handelt Wolff von der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Welt. Die Vollkommenheit der Welt ist dieß, daß Alles, was zugleich ist und auf einander folgt, mit einander übereinstimmt. Da aber jedes Ding seine besondern Regeln hat, so muß das Einzelne so viel an Vollkommenheit entbehren, als zur Symmetrie des Ganzen nöthig ist. c. Rationale Psychologie. Seele ist dasjenige in uns, welches sich bewußt ist. Die Seele ist sich bewußt anderer Dinge und ihrer selbst. Das Bewußtsein ist deutlich oder undeutlich. Deutliches Bewußtsein ist Denken. Die Seele ist eine einfache, unkörperliche Substanz. Es wohnt ihr eine Kraft inne, sich eine Welt vorzustellen. In diesem Sinne kann eine Seele auch den Thieren zukommen; aber eine Seele, die Verstand und Willen besitzt, ist Geist und Geist kommt den Menschen allein zu. Ein Geist, der mit einem Körper verbunden ist, heißt eine Seele und dieß ist der Unterschied des Menschen von höhern Geistern. Die Bewegungen der Seele und des Leibes stimmen mit einander überein vermöge der präſtabilirten Har-

monie. Die Freiheit der menschlichen Seele ist die Kraft, nach Willkür unter zwei möglichen Dingen dasjenige zu wählen, was ihr am besten gefällt. Aber die Seele entscheidet sich nicht ohne Beweggründe, sie wählt immer nur, was sie für das Beste hält. So scheint die Seele zu ihrem Handeln gezwungen durch ihre Vorstellungen; aber der Verstand ist nicht gezwungen, Etwas für gut oder für schlecht zu halten, und daher ist auch der Wille nicht gezwungen, sondern frei. Als einfache Wesen sind die Seelen untheilbar, also unverweslich; die Thierseelen jedoch haben keinen Verstand, sie können sich also nach dem Tode ihres vorhergehenden Zustandes nicht besinnen. Dieß kann nur die menschliche Seele; daher ist nur die menschliche Seele unsterblich. d. Natürliche Theologie. Wolff beweist hier das Dasein Gottes durch das kosmologische Argument. Gott konnte verschiedene Welten schaffen, er hat aber die gegenwärtige als die beste vorgezogen. Ins Dasein gerufen ist diese Welt durch den Willen Gottes. Seine Absicht bei Erschaffung derselben war Darstellung seiner Vollkommenheit. Das Böse in der Welt entspringt nicht aus dem göttlichen Willen, sondern aus dem eingeschränkten Wesen der menschlichen Dinge. Gott läßt es nur zu als Mittel zum Guten.

Diese kurze aphoristische Darstellung der Wolff'schen Metaphysik zeigt, wie groß ihre Verwandtschaft mit der Leibnitz'schen Lehre ist. Nur verliert die letztere viel von ihrer spekulativen Tiefe durch die abstrakt verständige Behandlung, die ihr unter Wolffs Händen zu Theil wird. Am meisten tritt bei Wolff das Specifische der Monadenlehre zurück; seine einfachen Wesen sind nicht vorstellend wie die Monaden, sondern nähern sich wieder den Atomen: daher bei ihm mannigfache Inconsequenzen und Widersprüche. Sein eigenthümlichstes Verdienst in der Metaphysik ist die Ontologie, die er weit genauer, als seine Vorgänger, ausgebildet hat. Eine Menge philosophischer Termini hat er zuerst festgestellt und in die philosophische Kunstsprache eingeführt.

Die Wolff'sche Philosophie, faßlich und übersichtlich, wie sie war, überdieß durch die Anwendung der deutschen Sprache zugänglicher, als die Leibnitz'sche, wurde bald Popularphilosophie und gewann eine ausgebreitete Herrschaft. Unter den Männern, die sich um ihre wissenschaftliche Ausbildung verdient gemacht haben, sind hauptsächlich zu nennen Thümming 1697—1728, Bilfinger 1693—1750, Baumeister 1708—1785, der Aesthetiker Baumgarten 1714—1762 und dessen Schüler Meier 1718—1777.

## §. 36. Die deutsche Aufklärung.

Unter dem Einflusse der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie, doch ohne direkten wissenschaftlichen Zusammenhang mit ihr, bildete sich in Deutschland in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts eine eklektische Popularphilosophie aus, deren mannigfaltige Erscheinungen man unter dem Namen der deutschen Aufklärung zusammenfaßt. Sie hat wenig Bedeutung für die Geschichte der Philosophie, desto mehr für die Geschichte der Cultur: denn Bildung, geistige Heranerziehung von Gebildeten (Basedow) ist es, auf was sie abzweckt, und gebildete Reflexion, geistreiches Raisonnement (in der Manier von Selbstgesprächen, Briefen, Morgenbetrachtungen) ist daher die Form, in der sie philosophirt. Sie ist das deutsche Gegenbild der französischen Aufklärung. Wie die letztere die realistische Entwicklungsperiode abschließt durch die äußerste Consequenz des Materialismus, der entgeisteten Objektivität, so schließt die erstere die idealistische Entwicklungsreihe ab durch ihre Tendenz zu einem extremen (aller Objektivität entleerten) Subjektivismus. Das empirische, einzelne Ich

als solches gilt den Männern dieser Richtung als das Absolute, als das ausschließlich Berechtigte; über ihm vergessen sie alles Andere, oder vielmehr, alles Andere hat für sie nur in dem Maaße Werth, als es sich auf das Subjekt bezieht, dem Subjekt dient, zu seiner Förderung und innern Befriedigung beiträgt. Daher wird jetzt die Unsterblichkeits-Frage philosophisches Hauptproblem (in welcher Hinsicht namentlich Mendelsohn, der bedeutendste Mann dieser Richtung, 1727—1786 zu nennen ist); die ewige Fortdauer der einzelnen Seele ist Hauptgegenstand des Interesses; die objektiveren Ideen oder Glaubenswahrheiten, z. B. die Persönlichkeit Gottes, werden keineswegs in Abrede gestellt, aber man interessirt sich im Allgemeinen nicht für sie: daß man von Gott Nichts wissen könne, wird stehender Glaubensartikel. In zweiter Reihe sind es die Moralphilosophie (Garve 1742—1798, Engel 1741—1802, Abbt 1738—1766 und die Aesthetik (besonders Sulzer 1720—1779), die wissenschaftliche Bearbeitungen finden, weil beide subjektiveres Interesse gewähren. Im Allgemeinen tritt der Gesichtspunkt des Nützlichen und des Zwecks in den Vordergrund; der Nutzen wird das eigentliche Kriterium der Wahrheit; was dem Subjekt nicht nützt, seinen subjectiven Zwecken nicht dient, wird auf die Seite geschoben. Im Zusammenhang mit dieser Geistesrichtung steht die vorherrschend theologische Richtung der Naturbetrachtung (Reimarus 1694—1765), und der eudämonistische Charakter der Sittenlehre. Die Glückseligkeit des Individuums gilt als höchstes Prinzip und oberster Zweck (Basedow 1723—1790). Selbst die Religion wird unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Reimarus schrieb eine Abhandlung über die „Vortheile“ der Religion, und suchte zu beweisen, daß die Religion den irdischen Genuß nicht störe, sondern vielmehr zu seiner Erhöhung beitrage; ebenso Steinbart (1738—1809), der in mehreren Schriften das Thema durchführte, daß alle Weisheit nur darin bestehe, Glückseligkeit, d. h. dauerndes Vergnügen zu erlangen, und daß die christliche Religion, fern davon, dieß zu verbieten, vielmehr selbst nur Glückseligkeitslehre sei. Im Uebrigen hegte man gegen das Christenthum nur gemäßigten Respekt; wo es eine dem Subjekt unangenehme Auctorität in Anspruch nahm, (in einzelnen Dogmen, z. B. dem Dogma der Höllenstrafen), lehnte man sich dagegen auf; überhaupt war man bestrebt, das positive Dogma soweit als möglich in der natürlichen Religion aufgehen zu lassen: Reimarus z. B., der eifrigste Vertheidiger des Theismus und der teleologischen Naturbetrachtung, ist zugleich Verfasser der Wolfenbüttler Fragmente. Durch Kritik des Positiven und Ueberlieferten (besonders der evangelischen Geschichte), durch Rationalisirung des Uebernatürlichen bethätigte das Subjekt das neugewonnene Bewußtsein seiner Berechtigung. Endlich charakterisirt sich der subjektive Standpunkt dieser Periode in der damals herrschenden schriftstellerischen Manier der Selbstbiographieen und Selbstbekenntnisse; das vereinsamte Selbst ist sich Gegenstand bewundernder Betrachtung (Rousseau 1712—1778 und seine Confessionen); es bespiegelt sich in seinen particulären Zuständen, seinen Empfindungen, seinen vortrefflichen Absichten — ein Schönthun mit sich selbst, das sich häufig zu krankhafter Sentimentalität steigert. — Nach allem diesem ist es die äußerste Consequenz des subjektiven Idealismus, was den Charakter der deutschen Aufklärungsperiode ausmacht: die letztere schließt eben hierdurch die idealistische Entwicklungsreihe ab.

## §. 37. **Uebergang auf Kant.**

Die idealistische und die realistische Entwicklungsreihe, deren Verfolgung uns bisher in Anspruch genommen, haben beide mit Einseitigkeiten geendet.

Statt die Gegensätze des Denkens und des Seins wirklich und innerlich zu versöhnen, sind sie beide darauf hinausgekommen, den einen oder den andern Faktor zu läugnen. Der Realismus hatte einseitig die Materie, der Idealismus einseitig das empirische Ich zur Absolutheit erhoben, — Extreme, bei denen angekommen die Philosophie zur Unphilosophie zu werden drohte. In der That war sie in Deutschland, wie in Frankreich, zur flachsten Popularphilosophie herabgesunken. Da trat Kant auf und leitete die beiden Arme, die gesondert von einander sich im Sande zu verlieren drohten, wieder in Ein Bette zusammen. Kant ist der große Erneuerer der Philosophie, der die einseitigen philosophischen Bestrebungen der Früheren wie ein Knotenpunkt zur Einheit und Totalität zusammenfaßt. Er steht zu Allen in irgend welcher, theils in gegnerischer, theils in verwandtschaftlicher Beziehung, zu Locke nicht minder, wie zu Hume, zu den schottischen Philosophen nicht minder, wie zu den früheren englischen und französischen Moralisten, zur Leibnitz-Wolff'schen Philosophie ebensogut, wie zum Materialismus der französischen und zum Eudämonismus der deutschen Aufklärungsperiode. Was namentlich sein Verhältniß zu den beiden Entwicklungsreihen des einseitigen Idealismus und des einseitigen Realismus betrifft, so gestaltet sich dasselbe folgendermaßen. Der Empirismus hatte dem Ich die Rolle der reinen Passivität, der Subordination unter die sinnliche Außenwelt, — der Idealismus hatte dem Ich die Rolle der reinen Aktivität, der Selbstgenügsamkeit, der Souveränetät über die Sinnenwelt übertragen; Kant sucht die Ansprüche beider auszugleichen, indem er sich dahin entscheidet: das Ich ist frei und autonom, unbedingter Gesetzgeber seiner selbst, als praktisches Ich; es ist receptiv und durch die Erfahrungswelt bedingt als theoretisches Ich; jedoch auch als theoretisches Ich hat dasselbe beide Seiten an sich, denn wenn einerseits der Empirismus so weit Recht hat, als der Stoff aller unserer Erkenntnisse aus der Erfahrung stammt, als die Erfahrung das einzige Feld unserer Erkenntniß ist, so hat andererseits der Rationalismus Recht, wenn er auf einen apriorischen Faktor und Fond unseres Erkennens dringt, denn zur Erfahrung brauchen wir Begriffe, die nicht durch die Erfahrung gegeben, sondern a priori in unserem Verstande enthalten sind.

Wir knüpfen hieran, um die Uebersicht über das sehr ausgeführte Gebäude der Kant'schen Philosophie zu erleichtern, eine vorläufige Erläuterung ihrer Grundbegriffe und eine kurze Darstellung ihrer Hauptsätze und Hauptresultate. Kant machte die menschliche Erkenntnißthätigkeit überhaupt, den Ursprung unserer Erfahrung zur Aufgabe seiner kritischen Untersuchung. Darum heißt seine Philosophie kritische Philosophie oder oder Kriticismus, weil sie wesentlich eine Prüfung unseres Erkenntnißvermögens sein will; mit einem andern Namen auch Transscendentalphilosophie, da Kant die Reflexion der Vernunft auf ihre Verhältniß zur Objektivität eine transscendentale Betrachtung (transscendental ist zu unterscheiden von transscendent), oder mit andern Worten eine transscendentale Erkenntniß eine solche nennt," welche es nicht sowohl mit den Gegenständen, als mit unserer Erkenntnißart von den Gegenständen zu thun hat, so weit dieselbe a priori möglich sein soll." Jene Prüfung unseres Erkenntnißvermögens, die Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" anstellt, ergibt nun Folgendes. Alle Erkenntniß ist eine Produkt zweier Faktoren, des erkennenden Subjekts und der Außenwelt. Der eine Faktor, die Außenwelt, leiht zu unserer Erkenntniß den Stoff, das Erfahrungsmaterial her, der andere Faktor, das erkennende Subjekt, leiht die Form her, nämlich die Verstandesbegriffe, durch welche erst eine zusammenhängende Erkenntniß, die Synthesis der Wahrnehmungen zu einem Ganzen der Erfahrung möglich wird. Wäre keine Außenwelt da, so

gäbe es auch keine Erscheinungen; wäre kein Verstand da, so würden diese Erscheinungen oder Wahrnehmungen, die ein unendlich Mannigfaltiges sind, nicht mit einander in Verbindung gesetzt und zur Einheit einer Vorstellung verknüpft, es gäbe alsdann keine Erfahrung. Also: während Anschauungen ohne Begriffe blind, Begriffe ohne Anschauungen leer sind, ist das Erkennen eine Vereinigung beider, indem es die Rahmen der Begriffe mit Erfahrungsstoff ausfüllt und den Erfahrungsstoff in das Netz der Verstandesbegriffe faßt. Nichtsdestoweniger erkennen wir die Dinge nicht, wie sie an sich sind. Zuerst um der Formen unseres Verstandes, um der Kategorieen willen. Indem wir zum gegebenen Mannigfaltigen, als der Materie der Erkenntniß, unsere eigenen Begriffe als die Form der Erkenntniß hinzutragen, wird mit den Objekten offenbar eine Veränderung vorgenommen; die Objekte werden nicht gedacht, wie sie an sich sind, sondern nur, wie wir sie auffassen; sie erscheinen uns nur mit Kategorieen versetzt. Zu dieser einen subjektiven Zuthat kommt aber noch eine andere. Wir erkennen nämlich zweitens die Dinge nicht, wie sie an sich sind, weil selbst die Anschauungen, die wir in den Rahmen unserer Verstandesbegriffe fassen, nicht rein und ungefärbt, sondern ebenfalls schon durch ein subjektives Medium, nämlich durch die allgemeine Form aller Sinnenobjekte, Raum und Zeit, hindurchgegangen sind. Auch der Raum und die Zeit sind subjektive Zuthaten, Formen der sinnlichen Anschauung, die ebenso ursprünglich in unserem Gemüthe vorhanden sind, wie die Grundbegriffe oder Kategorieen unseres Verstandes. Was wir uns anschaulich vorstellen, müssen wir in Raum und Zeit setzen; ohne sie ist überhaupt keine Anschauung möglich. Hieraus folgt, daß nur Erscheinungen es sind, was wir erkennen, nicht aber die Dinge an sich in ihrer wahren Beschaffenheit, der Räumlichkeit und Zeitlichkeit entkleidet.

Faßt man diese Kant'schen Sätze oberflächlich auf, so könnte es scheinen, als ob der Kant'sche Kriticismus über den Standpunkt des Locke'schen Empirismus nicht wesentlich hinausgekommen sei. Aber doch ist er es, von allem Andern abgesehen, schon durch die Untersuchung der Verstandesbegriffe. Daß die Begriffe Ursache und Wirkung, Wesen und Eigenschaft und die andern Grundbegriffe, welche der menschliche Verstand in die Erscheinungen hineinzudenken sich genöthigt sieht und in welchen er Alles denkt, was er denkt, nicht aus der sinnlichen Erfahrung stammen, mußte Kant mit Hume anerkennen. Z. B., wenn wir von verschiedenen Seiten her afficirt werden, weiße Farbe, süßen Geschmack, rauhe Oberfläche u. s. w. percipiren, und nun von Einem Dinge, etwa einem Stück Zucker sprechen, so ist uns von außen nur die Mannigfaltigkeit der Empfindungen gegeben, der Begriff der Einheit aber kommt uns nicht durch die Empfindung, sondern ist ein zu dem Mannigfaltigen hinzugetragener Begriff, eine Kategorie. Aber statt darum die Realität jener Verstandesbegriffe zu läugnen, that Kant nun den weitern Schritt, daß er der Verstandesthätigkeit, welche jene Denkformen zum Erfahrungsstoff hergibt, ein eigenthümliches Gebiet zueignete, jene Denkformen als die dem menschlichen Erkenntnißvermögen immanenten Gesetze, als die eigenen Bewegungsgesetze des Verstandes nachwies und sie durch eine Analyse unserer Denkthätigkeit vollständig herauszubekommen suchte. (Es sind derselben zwölf: Einheit, Vielheit, Allheit; Realität, Negation, Limitation; Substanzialität, Causalität, Wechselwirkung; Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit.) Hegel hat auf diesem Punkte fortgebaut.

Aus dem Gesagten folgen die drei Hauptsätze, in welche die Kant'sche Erkenntnißtheorie sich fassen läßt und von denen je der folgende die Consequenz des vorangehenden ist: 1) Wir erkennen nur Erscheinungen, nicht

die Dinge an sich. Der von der Außenwelt uns gebotene Erfahrungsstoff wird durch unsere eigenen subjektiven Zuthaten (denn wir fassen denselben zuerst in den subjektiven Rahmen der Zeit und des Raums, dann in die ebenfalls subjektiven Formen unserer Verstandesbegriffe) so zubereitet und beziehungsweise alterirt, daß er, wie der Widerschein eines leuchtenden Körpers, der auf einer Glasfläche mannigfaltig gebrochen wird, nicht mehr die Sache selbst rein und unvermischt in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit darstellt. 2) Nichtsdestoweniger ist nur die Erfahrung das Gebiet unserer Erkenntniß und eine Wissenschaft des Unbedingten gibt es nicht. Natürlich: denn da jede Erkenntniß Produkt des Erfahrungsstoffs und der Verstandesbegriffe ist oder auf dem Zusammenwirken der Sinnlichkeit und des Verstandes beruht, so kann keine Erkenntniß möglich sein von Dingen, für welche der eine der genannten Faktoren, der Erfahrungsstoff, uns fehlt; eine Erkenntniß aus Verstandesbegriffen allein ist eine illusorische, da für den Begriff des Unbedingten, welchen der Verstand aufstellt, die Sinnlichkeit den ihm entsprechenden unbedingten Gegenstand nicht aufzeigen kann. Die Frage also, die Kant an die Spitze seiner ganzen Kritik stellte: wie sind synthetische Urtheile (Erweiterungsurtheile, zu unterscheiden von den analytischen oder Erläuterungsurtheilen) a priori möglich? d. h. können wir unser Wissen auf apriorischem Wege, durch's Denken allein über die sinnliche Erfahrung hinaus erweitern? Ist eine Erkenntniß des Uebersinnlichen möglich? muß mit einem unbedingten Nein beantwortet werden. 3) Will das menschliche Erkennen nichtsdestoweniger die ihm gesteckten Gränzen der Erfahrung überschreiten, d. h. transcendent werden, so verwickelt es sich in die größten Widersprüche. Die drei Vernunftideen, die psychologische, kosmologische, theologische, nämlich a) die Idee eines absoluten Subjekts, d. h. der Seele oder der Unsterblichkeit, b) die Idee der Welt als Totalität aller Bedingungen und Erscheinungen, c) die Idee eines allervollkommensten Wesens, — sind so sehr ohne alle Anwendbarkeit auf die empirische Wirklichkeit, so sehr nur reine Erzeugnisse der Vernunft, regulative, nicht constitutive Prinzipien, denen kein Objekt in der sinnlichen Erfahrung entspricht, daß sie vielmehr, wenn sie nun doch auf die Erfahrung angewendet, d. h. als wirklich existirende Objekte gedacht werden, zu lauter logischen Irrsalen, zu den auffallendsten Paralogismen und Sophismen führen. Diese Irrsale, theils Fehlschlüsse und Erschleichungen, theils unvermeidliche Widersprüche der Vernunft mit sich selbst hat Kant an sämmtlichen Vernunftideen nachzuweisen gesucht. Nehmen wir z. B. die kosmologische Idee. Sobald die Vernunft in Beziehung auf dieselbe, in Beziehung auf das Weltganze transscendente Aussagen aufstellen, d. h. die Formen der Endlichkeit auf das Unendliche anwenden will, so zeigt es sich, daß allemal das Gegentheil dieser Aussagen, die Antithesis, sich ebensogut, wie die Thesis beweisen läßt. Die Behauptung: die Welt hat einen Anfang in der Zeit, sie hat Gränzen im Raume, kann ebensogut bewiesen werden, als ihr Gegentheil: Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, hat nirgends räumliche Gränzen. Woraus folgt, daß alle spekulative Kosmologie eine Anmaßung der Vernunft ist. Die theologische Idee ihrerseits beruht auf lauter logischen Erschleichungen und Fehlschlüssen, was Kant an sämmtlichen Beweisen für's Dasein Gottes, welche die bisherigen dogmatischen Philosophieen aufgestellt hatten, einzeln (mit großem Scharfsinne) nachwies. Es ist also unmöglich, das Dasein Gottes als eines höchsten Wesens, das Dasein der Seele als eines realen Subjekts und das Vorhandensein eines umfassenden Weltsystems zu beweisen und zu begreifen: die eigentlichen Probleme der Metaphysik liegen jenseits der Gränzen des philosophischen Wissens.

Dieß der negative Theil der Kant'schen Philosophie: die positive Ergänzung dazu liegt in der Kritik der praktischen Vernunft. War nach der einen Seite der theoretische, erkennende Geist schlechthin von der Objektivität, der Sinnenwelt bedingt und beherrscht gewesen: — denn nur durch Anschauung war Erkenntniß möglich: so geht der praktische Geist schlechthin über das Gegebene (den sinnlichen Trieb) hinaus, er ist nur durch den kategorischen Imperativ, das Sittengesetz, das er selbst ist, bestimmt, also frei und autonomisch; die Zwecke, die er verfolgt, sind solche, die er sich als sittlicher Geist selbst setzt; die Objekte sind nicht mehr seine Herrn und Gesetzgeber, denen er sich zu fügen hat, wenn er der Wahrheit theilhaftig werden will, sondern seine Diener, die selbstlosen Mittel zur Verwirklichung des Sittengesetzes. War der theoretische Geist an die erscheinende, nothwendigen Gesetzen gehorchende Sinnenwelt geknüpft, so gehört der praktische, kraft der ihm wesentlichen Freiheit, vermöge seiner Richtung auf den absoluten Endzweck, einer rein intelligibeln, übersinnlichen Welt an. Dieß ist der praktische Idealismus Kants, aus dem er sofort die drei (als theoretische Wahrheiten zuvor geläugneten) praktischen Postulate, die Unsterblichkeit der Seele, die sittliche Freiheit und das Dasein Gottes ableitet. — So viel zur Orientirung: wir gehen nunmehr zur ausführlicheren Darstellung der Kant'schen Philosophie über.

## §. 38. Kant.

Immanuel Kant ward zu Königsberg in Preußen den 22. April 1724 geboren. Sein Vater, ein rechtschaffener Sattlermeister, und seine Mutter, eine verständige fromme Frau, wirkten schon in der frühesten Jugend wohlthätig auf ihn ein. Im Jahr 1740 bezog er die Universität, wo er vorzugsweise Philosophie, Mathematik und Physik, als Fakultätswissenschaft aber die Theologie studirte. Seine schriftstellerische Laufbahn begann er im 23sten Jahre, 1747, mit einer Abhandlung „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte." Durch seine äußern Verhältnisse war er genöthigt, einige Jahre hindurch Hauslehrer bei mehreren Familien in der Nähe von Königsberg zu werden. Im Jahr 1755 ließ er sich als Privatdocent (was er 15 Jahre blieb) an der Universität nieder und hielt nun Vorlesungen über Logik, Metaphysik, Physik, Mathematik, später auch über Moral, Anthropologie und physische Geographie, meist im Sinne der Wolff'schen Schule, jedoch frühzeitig Zweifel gegen den Dogmatismus äußernd. Zugleich war er seit der Herausgabe seiner ersten Dissertation unermüdlich als Schriftsteller thätig, obwohl sein entscheidendes Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, erst in seinem 57sten Lebensjahre, 1781, seine Kritik der praktischen Vernunft 1787, seine Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft erst 1793 erschien. Im Jahr 1770, ein 46jähriger Mann, wurde er ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik: er blieb dieß in ununterbrochener Lehrthätigkeit bis zum Jahr 1794, von wo an Altersschwäche ihn daran hinderte. Berufungen nach Jena, Erlangen und Halle schlug er aus. Bald strömten aus ganz Deutschland die Edelsten und Wißbegierigsten nach Königsberg, um zu den Füßen des Königsberger Weisen zu sitzen. Einer seiner Verehrer, der Professor der Philosophie Reuß aus Würzburg, der sich nur kurze Zeit in Königsberg aufhielt, trat mit den Worten zu ihm ins Zimmer, „er komme 160 Meilen weit her, um ihn, Kant, zu sehen und zu sprechen." — In den letzten siebzehn Jahren seines Lebens besaß er ein kleines Haus mit einem Garten in einer geräuschlosen Gegend der Stadt, wo er seine stille und regelmäßige Lebensweise ungestört fortsetzen konnte. Sein

Leben war äußerst einfach, nur auf einen guten Tisch und gemächliches Tafeln hielt er Etwas. Kant ist nie aus der Provinz, nicht einmal bis nach Danzig gekommen. Seine größten Reisen hatten Landgüter in der Umgegend zum Ziel. Dennoch erlangte er durch Lesen von Reisebeschreibungen die genaueste Kenntniß der Erde, wie namentlich seine Vorlesungen über physische Geographie zeigen. Rousseau's Werke kannte er alle und dessen Emil hielt ihn bei seiner ersten Erscheinung einige Tage von den gewöhnlichen Spaziergängen zurück. Kant starb den 12. Febr. 1804, im achtzigsten Lebensjahre. Er war von mittlerer Größe, fein gebaut, von blauem Auge, immer gesund, bis er endlich im hohen Alter kindisch wurde. Verheirathet war er nie. Strenge Wahrheitsliebe, große Redlichkeit und einfache Bescheidenheit bezeichneten seinen Charakter.

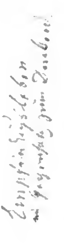
Obwohl Kant's epochemachendes Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, erst 1781 erschien, hatte Kant doch längst in kleineren Schriften Anläufe zu diesem Standpunkt genommen, am bestimmtesten in seiner 1770 erschienenen Inauguraldissertation „von der Form und den Prinzipien der Sinnen- und Verstandeswelt." Die innere Genesis seines kritischen Standpunkts führt Kant vorzugsweise auf Hume zurück. „Die Erinnerung an David Hume war Dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab." Die kritische Ansicht entwickelte sich also in Kant erst dadurch, daß er aus der dogmatisch-metaphysischen Schule, in der er aufgewachsen war, der Wolffischen Philosophie, zum Studium des in Hume sceptisch gewordenen Empirismus überging. „Bisher, sagt Kant am Schlusse seiner Kritik der reinen Vernunft, hatte man die Wahl, entweder dogmatisch, wie Wolf, oder sceptisch, wie Hume, zu verfahren. Der kritische Weg ist der einzige, der noch offen ist. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt das Seinige dazu beitragen, um diesen Fußsteig zur Heerstraße zu machen, damit dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen." Ueber das Verhältniß endlich des Kriticismus zur bisherigen Philosophie hatte Kant das klarste Bewußtsein. Er vergleicht die Umwälzung, die er selbst in der Philosophie hervorgebracht habe, mit der durch Kopernikus in der Astronomie angestifteten Revolution. „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori Etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würden, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten; welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, Etwas festsetzen soll. Es ist hiemit ebenso, wie mit dem ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ." Das Prinzip des subjektiven Idealismus ist in diesen Worten auf's Klarste und Bewußteste ausgesprochen.

Die folgende Darstellung der Kantischen Philosophie geben wir am pas-

sendsten nach der von Kant selbst aufgestellten Eintheilung. Kant's Eintheilungsprinzip ist ein psychologisches. Alle Seelenvermögen, sagt er, können auf drei zurückgeführt werden, welche sich nicht weiter auf einen gemeinschaftlichen Grund reduciren lassen, Erkennen, Gefühl, Begehren. Das erste Vermögen enthält für alle drei die Prinzipien, die leitenden Gesetze. Sofern das Erkenntnißvermögen die Prinzipien des Erkennens selber enthält, so ist es theoretische Vernunft; sofern es die Prinzipien des Begehrens und Handelns enthält, ist es praktische Vernunft; sofern es endlich die Prinzipien des Gefühls der Lust und Unlust enthält, ist es ein Vermögen der Urtheilskraft. So zerfällt die Kantische Philosophie (nach ihrer kritischen Seite) in drei Kritiken, 1) Kritik der (reinen) theoretischen Vernunft, 2) Kritik der praktischen Vernunft, 3) Kritik der Urtheilskraft.

## I. Kritik der reinen Vernunft.

Die Kritik der reinen Vernunft, sagt Kant, ist das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet. Welches sind diese Besitze? Was ist unser Beibringen zum Zustandekommen einer Erkenntniß? Kant geht zu diesem Zweck die zwei Hauptstufen unseres theoretischen Bewußtseins, die zwei Hauptfaktoren alles Erkennens durch: Sinnlichkeit und Verstand. Erstens: Was ist der apriorische Besitz unserer Sinnlichkeit oder unseres Anschauungsvermögens? Zweitens: Was ist der apriorische Besitz unseres Verstandes? Jenes untersucht die transscendentale Aesthetik (eine Bezeichnung, die natürlich nicht in dem jetzt gebräuchlichen Sinne, sondern in ihrer etymologischen Bedeutung zu fassen ist, als „Wissenschaft von den apriorischen Prinzipien der Sinnlichkeit"); dieses untersucht die transscendentale Logik (zunächst die Analytik). Sinnlichkeit und Verstand sind nämlich, um dieß erläuternd vorauszuschicken, die beiden Faktoren alles Erkennens, die zwei — wie Kant sich ausdrückt — Stämme unserer Erkenntniß, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen; die Sinnlichkeit ist die Receptivität, der Verstand die Spontaneität unseres Erkenntnißvermögens; durch die Sinnlichkeit, welche allein uns die Anschauungen liefert, werden uns die Gegenstände gegeben, durch den Verstand, der die Begriffe bildet, werden die Gegenstände gedacht. Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Anschauungen und Begriffe machen die sich gegenseitig ergänzenden Bestandtheile unserer intellectuellen Thätigkeit aus. Welches sind nun die apriorischen, „ursprünglich im Gemüth bereitliegenden" Prinzipien unseres sinnlichen, — welches diejenigen unseres denkenden Erkennens? Die erste dieser Fragen beantwortet, wie gesagt,



### 1) die transscendentale Aesthetik.

Um die Antwort gleich vorwegzunehmen: die apriorischen Prinzipien unseres sinnlichen Erkennens, die ursprünglichen sinnlichen Anschauungsformen sind Raum und Zeit. Und zwar ist der Raum die Form des äußern Sinns, vermittelst dessen uns Gegenstände als außer uns und als außereinander und nebeneinander existirend gegeben werden; die Zeit ist die Form des innern Sinns, vermittelst dessen uns Zustände unseres eigenen Seelenlebens gegenständlich werden. Abstrahiren wir von Allem, was zur Materie unserer Empfindungen gehört, so bleibt als die allgemeine Form, in die sich sämmtliche Materien des äußern Sinnes einordnen, übrig der Raum. Abstrahiren wir von Allem, was zur Materie unseres innern Sinnes gehört, so bleibt doch noch übrig die Zeit, welche die Gemüthsbewegung einnahm. Raum und Zeit sind die höchsten Formen des äußern und innern Sinns. Daß diese Formen aprio-

risch im menschlichen Gemüth liegen, beweist Kant zuerst direkt aus der Beschaffenheit dieser Begriffe selber, was er die metaphysische Erörterung nennt, sodann auch indirekt, indem er zeigt, daß, ohne diese Begriffe als apriorische vorauszusetzen, gewisse Wissenschaften von unbezweifelter Geltung gar nicht möglich wären, was er transscendentale Erörterung nennt. 1) In der metaphysischen Erörterung ist zu zeigen, a) daß Raum und Zeit a priori gegeben sind, b) daß diese Begriffe doch der Sinnlichkeit (also der Aesthetik) und nicht dem Verstande (also der Logik) angehören, d. h. daß sie Anschauungen und keine Begriffe seien. a) Daß Raum und Zeit apriorisch sind, erhellt daraus, daß jede Erfahrung, um nur gemacht werden zu können, immer schon Raum und Zeit voraussetzt. Ich nehme Etwas wahr als außer mir: das Außer mir aber setzt den Raum voraus. Ferner: ich habe zwei Empfindungen zugleich und nach einander: dieß setzt die Zeit voraus. b) Raum und Zeit sind deßwegen doch nicht Begriffe, sondern Formen der Anschauung und selbst Anschauungen. Denn allgemeine Begriffe halten das Einzelne immer nur unter sich, nicht aber als Theile in sich: alle einzelnen Räume und Zeiten dagegen sind im allgemeinen Raum und in der allgemeinen Zeit enthalten. 2) Den indirekten Beweis führt Kant in der transscendentalen Erörterung, indem er zeigt, daß gewisse allgemein anerkannte Wissenschaften nur aus der Annahme der Apriorität von Raum und Zeit zu begreifen seien. Die reine Mathematik ist nur möglich, wenn Raum und Zeit reine, nicht empirische Anschauungen sind. Kant faßt daher auch das Problem der transscendentalen Aesthetik in der Frage zusammen: wie sind reine mathematische Wissenschaften möglich? Der Boden, sagt Kant, auf welchem sich die reine Mathematik bewegt, ist Raum und Zeit. Nun aber spricht die Mathematik ihre Sätze als allgemein und nothwendig aus. Allgemeine und nothwendige Sätze aber können nie aus der Erfahrung kommen; sie müssen einen Grund a priori haben: folglich können Raum und Zeit, aus welchen die Mathematik ihre Sätze nimmt, unmöglich erst a posteriori, sondern sie müssen a priori, als reine Anschauungen gegeben sein. So ist also eine Erkenntniß a priori und eine Wissenschaft, welche auf apriorischen Gründen beruht, vorhanden und die Sache steht jetzt so, daß, wer das Dasein apriorischer Erkenntnisse überhaupt läugnen wollte, zugleich auch die Möglichkeit der Mathematik läugnen müßte. Sind aber einmal die Grundlagen der Mathematik Anschauungen a priori, so wird es, kann man schließen, wohl auch apriorische Begriffe geben, aus welchen mit jenen reinen Anschauungen zusammen sich eine Metaphysik erbauen läßt. Dieß das positive Resultat der transscendentalen Aesthetik: mit dieser positiven Seite hängt aber genau zusammen die negative. Anschauen oder unmittelbar erkennen können wir Menschen nur durch die Sinnlichkeit, deren allgemeine Anschauungen nur Raum und Zeit sind. Da aber diese Anschauungen von Raum und Zeit keine objektiven Verhältnisse sind, sondern nur subjektive Formen, so mischt sich damit allen unsern Anschauungen etwas Subjektives bei: wir erkennen die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie durch dieses subjektive Medium von Raum und Zeit uns erscheinen. Dieß ist der Sinn des Kant'schen Satzes, daß wir nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen erkennen. Wollte man aber deßwegen den Satz aufstellen, alle Dinge seien in Raum und Zeit, so wäre das zu viel; nur für uns sind alle Dinge in Raum und Zeit, und zwar so, daß alle Erscheinungen des äußern Sinns sowohl im Raum als in der Zeit, alle Erscheinungen des innern Sinns aber nur in der Zeit sind. Womit Kant keineswegs zugegeben haben wollte, daß die Sinnenwelt bloßer Schein sei. Er behaupte zwar, bemerkt er, eine transscendentale Idealität, aber

nichtsdestoweniger eine empirische Realität von Raum und Zeit: es existiren eben so gewiß Dinge außer uns, wie wir selbst und die Zustände in uns, nur stellen sie sich uns nicht so dar, wie sie in ihrer Unabhängigkeit vom Raum und von der Zeit an sich vorhanden sind. Hinsichtlich des Dings an sich, das hinter den Erscheinungen steckt, äußerte sich Kant in der ersten Auflage seiner Kritik dahin, es sei nicht unmöglich, daß das Ich und das Ding an sich eine und dieselbe denkende Substanz seien. Dieser Gedanke, den Kant als Vermuthung hinwarf, ist die Quelle aller weitern Entwickelungen der neuesten Philosophie geworden. Daß das Ich nicht durch ein fremdes Ding an sich, sondern rein durch sich selbst afficirt werde, ist späterhin Grundidee des Fichte'schen Systems geworden. In der zweiten Auflage seiner Kritik hat Kant jedoch jenen Satz gestrichen.

Mit der Erörterung von Raum und Zeit ist die transscendentale Aesthetik geschlossen, d. h. es ist gefunden, was in der Sinnlichkeit a priori ist. Aber der menschliche Geist begnügt sich nicht bloß mit dem receptiven Verhalten der Sinnlichkeit, er nimmt nicht bloß Gegenstände auf, sondern er wendet auch gegen diese aufgenommenen Gegenstände seine Spontaneität, indem er sie durch seine Begriffe zu denken, in seinen Verstandsformen zu fassen sucht. Die Untersuchung dieser apriorischen Begriffe oder Denkformen, die „im Verstande ursprünglich" ebenso „bereit liegen", wie die Formen des Raums und der Zeit im Anschauungsvermögen, ist der Gegenstand der transscendentalen Analytik (die den ersten Theil der transscendentalen Logik bildet).

2) Die transscendentale Analytik.

Die erste Aufgabe der Analytik wird sein, die reinen Verstandesbegriffe herauszubekommen. Schon Aristoteles hat eine solche Tafel der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorieen aufzustellen versucht: allein er hat sie, statt sie aus einem gemeinschaftlichen Prinzip abzuleiten, empirisch aufgerafft; auch hat er den Fehler begangen, Raum und Zeit darunter zu setzen, die doch keine reinen Verstandesbegriffe, sondern Formen der Anschauung sind. Will man daher eine vollständige, reine und geordnete Tafel aller Verstandesbegriffe, aller apriorischen Denkformen erhalten, so muß man sich nach einem Prinzip umsehen. Dieses Prinzip, aus welchem die Verstandesprinzipien abzuleiten sind, ist das Urtheil. Die Stammbegriffe unseres Verstandes können vollständig gefunden werden, wenn man alle Arten der Urtheile betrachtet. Zu diesem Zweck zieht Kant die verschiedenen Arten der Urtheile in Betracht, welche die gewöhnliche Logik aufführt. Die Logik stellt vier Arten von Urtheilen auf, nämlich Urtheile der

| Quantität. | Qualität. | Relation. | Modalität. |
|---|---|---|---|
| Allgemeine, | Bejahende, | Kategorische, | Problematische, |
| Besondere, | Verneinende, | Hypothetische, | Assertorische, |
| Einzelne. | Unendliche oder Limitirende. | Disjunctive. | Apodiktische. |

Aus diesen Urtheilen ergeben sich eben so viele Stammbegriffe des Verstandes oder Kategorien, nämlich die Kategorien der

| Quantität. | Qualität. | Relation. | Modalität. |
|---|---|---|---|
| Allheit, | Realität, | Subsistenz u. Inhärenz, | Möglichkeit und Unmöglichkeit, |
| Vielheit, | Negation, | Causalität u. Dependenz, | Dasein und Nichtsein, |
| Einheit. | Limitation. | Gemeinschaft. | Nothwendigkeit und Zufälligkeit. |

Aus diesen zwölf Kategorien lassen sich sodann durch Combination die übrigen ableiten. — Indem die aufgeführten Kategorien sich als apriorischer Besitz des

Verstandes ausgewiesen haben, ergibt sich Zweierlei: 1) diese Begriffe sind apriorisch, daher kommt ihnen eine nothwendige und allgemeine Gültigkeit zu; 2) sie sind für sich leere Formen und bekommen nur durch Anschauungen einen Inhalt. Da aber unsere Anschauung nur eine sinnliche ist, so haben jene Kategorien ihre Gültigkeit nur in der Anwendung auf die sinnliche Anschauung, deren Wahrnehmung erst dadurch, daß sie in die Verstandesbegriffe gefaßt wird, zur eigentlichen Erfahrung erhoben wird. — Hier sind wir auf eine zweite Frage gerathen: wie geschieht dieß? Wie werden die Gegenstände unter die für sich selber leeren Verstandsformen subsumirt?

Diese Subsumtion hätte keine Schwierigkeit, wenn die Gegenstände und die Verstandesbegriffe gleichartig wären. Allein dieß sind sie nicht. Die Gegenstände sind vielmehr sinnlicher Natur, weil sie dem Verstande aus der Sinnlichkeit zukommen. Es fragt sich daher: wie können unter reinen Verstandesbegriffen sinnliche Gegenstände subsumirt und daraus Grundsätze (Urtheile a priori) gebildet werden? Unmittelbar kann die Anwendung nicht geschehen, sondern ein Drittes muß dazwischen treten, welches gleichsam beide Naturen an sich trägt, d. h. welches einerseits rein und apriorisch und andererseits sinnlich ist. Von dieser Art sind nur jene beiden reinen Anschauungen der transcendentalen Aesthetik Raum und Zeit, besonders die letztere. Eine transcendentale Zeitbestimmung, wie die Bestimmung des Zugleichseins, ist einerseits mit den Kategorieen gleichartig, weil sie apriorisch ist, andererseits ist sie auch mit den erscheinenden Gegenständen gleichartig, weil Alles Erscheinende nur in der Zeit vorgestellt werden kann. Die transscendentale Zeitbestimmung heißt in dieser Beziehung bei Kant das transscendentale Schema, und der Gebrauch, welchen der Verstand davon macht, heißt transscendentaler Schematismus des reinen Verstandes. Das Schema ist ein Produkt der Einbildungskraft, welche selbstthätig den innern Sinn dazu bestimmt; aber das Schema ist nicht mit dem bloßen Bilde zu verwechseln. Dieses ist immer nur eine einzelne bestimmte Anschauung, das Schema dagegen ist nur die Vorstellung von dem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, durch welches sie einem Begriffe sein Bild verschafft. Deßwegen kann das Schema immer nur in der Vorstellung existiren und läßt sich niemals zur sinnlichen Anschauung bringen. Betrachten wir nun den Schematismus des Verstandes näher und suchen für jede Kategorie die transscendentale Zeitbestimmung auf, so finden wir 1) die Quantität hat zum allgemeinen Schema die Zeitreihe oder die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigem) in sich zusammen befaßt. Ich kann mir den reinen Verstandesbegriff der Größe nicht anders zur Vorstellung bringen, als indem ich mehrere Einheiten nach einander in der Einbildungskraft hervorbringe. Hemme ich diese Produktion nach dem ersten Anfang, so entsteht die Einheit; lasse ich sie weiter fortgehen, die Vielheit; lasse ich sie ohne alle Gränze fortgehen, die Allheit. Wo ich in der Erscheinungswelt Dinge antreffe, die ich nur successiv auffassen kann, bin ich angewiesen, den Begriff der Größe anzuwenden, welche Anwendung nie möglich wäre ohne das Schema der Zeitreihe. 2) Die Qualität hat zum Schema den Zeitinhalt. Will ich mir den unter die Qualität gehörigen Verstandesbegriff der Realität vorstellen, so denke ich mir eine erfüllte Zeit, einen Zeitinhalt. Reell ist, was eine Zeit erfüllt. Will ich mir den reinen Verstandesbegriff der Negation vorstellen, so denke ich mir eine leere Zeit. 3) Die Kategorieen der Relation nehmen ihre Schemata aus der Zeitordnung. Denn wenn ich mir ein bestimmtes Verhältniß vorstellen soll, so denke ich mir allemal eine bestimmte Ordnung der Dinge in der Zeit. Substanzialität erscheint hiernach

als Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, Causalität als regelmäßige Aufeinanderfolge in der Zeit, Wechselwirkung als regelmäßiges Zusammensein der Bestimmungen in der einen Substanz mit den Bestimmungen in der andern 4) Die Kategorieen der Modalität nehmen ihr Schema aus dem Zeitinbegriff, d. h. danaus, ob und wie ein Gegenstand zur Zeit gehört. Das Schema der Möglichkeit ist Zusammenstimmung einer Vorstellung mit den Bedingungen der Zeit überhaupt; das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein des Gegenstandes in einer bestimmten Zeit; das der Nothwendigkeit das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit. — Nun sind wir also mit allen Mitteln ausgerüstet, metaphysische Grundsätze (Urtheile a priori) hervorzubringen: wir haben 1) Begriffe a priori und wir haben 2) Schemata, durch die wir jene Begriffe auf Gegenstände anwenden können. Denn da alle für uns wahrnehmbaren Gegenstände in die Zeit fallen, so müssen auch alle Gegenstände unter jene der Zeit entnommenen Schemata fallen und folglich die entsprechenden Kategorieen auf sich anwenden lassen. Die Urtheile, welche wir hier bekommen, werden sämmtlich synthetisch sein. Es sind, den vier Kategorieenklassen entsprechend, folgende: 1) Alle Erscheinungen sind der Anschauung nach, weil sie nicht anders, als unter den Formen des Raums und der Zeit apprehendirt werden können, extensive Größen. Auf diesen Grundsatz stützen sich die Axiome der Anschauung. 2) Alle Erscheinungen sind der Empfindung nach, da jede Empfindung einen bestimmten Grad hat und der Verstärkung und der Abnahme fähig ist, intensive Größen. Auf diesem Grundsatze beruhen die Anticipationen der Wahrnehmung. 3) Die Erscheinungen stehen unter nothwendigen Zeitbestimmungen. Theils enthalten sie das Substanzielle, welches beharrt, und das Accidentelle, welches wechselt. Theils sind sie in Hinsicht des Wechsels der Accidenzen dem Gesetze der durch das Verhältniß von Ursache und Wirkung erfolgenden Verknüpfung unterworfen. Theils befinden sie sich als Substanzen hinsichtlich ihrer Accidenzen in durchgängiger Wechselwirkung. Aus diesem Grundsatze entspringen die Analogieen der Erfahrung. 4) Endlich sind die Postulate des empirischen Denkens überhaupt in den Grundsätzen enthalten: a) was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, ist möglich, kann erscheinen, b) was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenstimmt, ist wirklich, befindet sich unter den Erscheinungen, c) Dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig, muß sich unter den Erscheinungen befinden. — Dieß sind die einzig möglichen und berechtigten synthetischen Urtheile a priori. Allein es ist streng festzuhalten, daß wir von allen diesen Begriffen und Grundsätzen nur einen empirischen Gebrauch machen dürfen, daß wir sie immer nur auf Dinge als Gegenstände möglicher Erfahrung, niemals aber auf Dinge an sich anwenden dürfen. Denn der Begriff ist ohne Gegenstand eine leere Form, der Gegenstand aber kann ihm nur in der Anschauung gegeben werden und die reine Anschauung von Raum und Zeit bedarf der Erfüllung durch die Erfahrung. Ohne Beziehung auf die menschliche Erfahrung sind also die apriorischen Begriffe und Grundsätze ein bloßes Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes mit ihren Vorstellungen. Ihre eigentliche Bestimmung liegt nur darin, daß wir mittelst derselben Wahrnehmungen buchstabiren, um sie als Erfahrungen lesen zu können. Allein man geräth hier in eine schwer zu vermeidende Täuschung: da nämlich die Kategorieen sich nicht auf die Sinnlichkeit gründen, sondern ihrem Ursprung nach apriorisch sind, so scheinen sie sich auch ihrer Anwendung nach über die Sinne hinaus zu erstrecken. Allein diese Meinung ist, wie gesagt, eine Täuschung.

zur Erkenntniß der Dinge an sich, der Noumene, sind unsere Begriffe nicht fähig, da unsere Anschauung uns zur Erfüllung derselben nur Erscheinungen (Phänomene) liefert und das Ding an sich nie in einer möglichen Erfahrung gegeben sein kann; unsere Erkenntniß bleibt auf die Phänomene eingeschränkt. Die Welt der Phänomene mit der Welt der Noumene verwechselt zu haben, war die Quelle aller Verwirrungen, alles Irrthums und Widerstreits in der bisherigen Metaphysik.

Außer den eben betrachteten Kategorieen oder Verstandesbegriffen, die zunächst für die Erfahrung angelegt sind, wenn sie auch oft irrthümlich über das Gebiet der Erfahrung hinaus angewandt werden, gibt es jedoch noch solche Begriffe, die von Anfang an zu nichts Anderem bestimmt sind, als dazu, zu täuschen, Begriffe, die ausdrücklich die Bestimmung haben, über das Erfahrungsgebiet hinauszugehen, und die man deßhalb transscendent nennen kann. Es sind dieß die Grundbegriffe und Grundsätze der bisherigen Metaphysik. Diese Begriffe zu untersuchen und den Schein objektiver Wissenschaft und Erkenntniß, den sie fälschlich hervorbringen, zu zerstören, ist Aufgabe (des zweiten Theils der transscendentalen Logik) der transscendentalen Dialektik.

3) Die transscendentale Dialektik.

Von dem Verstand im engern Sinn unterscheidet sich die Vernunft. Wie der Verstand seine Kategorieen, so hat die Vernunft ihre Ideen. Wie der Verstand aus den Begriffen Grundsätze, so bildet die Vernunft aus den Ideen Prinzipien, in denen die Grundsätze des Verstandes ihre höchste Begründung finden. Der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt ist, zu der bedingten Erkenntniß des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird. Die Vernunft ist also zwar das Vermögen des Unbedingten oder der Prinzipien, aber da sie nicht unmittelbar auf Gegenstände sich bezieht, sondern nur auf den Verstand und dessen Urtheile, so muß ihre Thätigkeit eine immanente bleiben. Wollte sie die höchste Vernunfteinheit nicht bloß im transscendentalen Sinne nehmen, sondern sie zu einem wirklichen Gegenstande der Erkenntniß erheben, so würde sie transscendent, indem sie die Verstandesbegriffe auf die Erkenntniß des Unbedingten anwendet. Aus diesem Ueberfliegen und falschen Gebrauch der Kategorieen entsteht der transscendentale Schein, welcher uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes über die Erfahrung hinaus hinhält. Diesen transscendentalen Schein aufzudecken, ist Aufgabe der transscendentalen Dialektik.

Die spekulativen Ideen der Vernunft sind, abgeleitet aus den drei Arten der logischen Vernunftschlüsse, dem kategorischen hypothetischen und disjunktiven Schluß, von dreifacher Art:

1) Die psychologische Idee, die Idee der Seele als einer denkenden Substanz (Gegenstand der bisherigen rationalen Psychologie).
2) Die kosmologische Idee, die Idee der Welt als Inbegriffs aller Erscheinungen (Gegenstand der bisherigen Kosmologie).
3) Die theologische Idee, die Idee Gottes als der obersten Bedingung der Möglichkeit von Allem (Gegenstand der bisherigen rationalen Theologie).

Mit diesen Ideen, in welchen die Vernunft die Kategorieen des Verstandes auf das Unbedingte anzuwenden versucht, verwickelt sie sich jedoch unvermeidlich in Schein und Täuschung. Dieser transscendentale Schein oder diese optische Täuschung der Vernunft zeigt sich in den verschiedenen Vernunftideen auf verschiedene Weise. Bei den psychologischen Ideen begeht die Vernunft einen einfachen Fehlschluß (Paralogismen der reinen Vernunft); bei den kosmologischen Ideen begegnet es der Vernunft, sich zu widerstreitenden Behauptungen,

Antinomieen, hingetrieben zu sehen; bei der theologischen treibt sich die Vernunft in einem leeren Ideal herum.

a) **Die psychologischen Ideen oder die Paralogismen der reinen Vernunft.** Was Kant unter dieser Rubrik sagt, ist auf den völligen Umsturz der (hergebrachten) rationalen Psychologie berechnet. Die rationale Psychologie hatte die Seele zu einem Seelendinge gemacht, mit dem Attribut der Imaterialität; zu einer einfachen Substanz mit dem Attribut der Incorruptibilität; zu einer numerisch-identischen intellektuellen Substanz mit dem Prädikat der Personalität; zu einem raumlos denkenden Wesen mit dem Prädikat der Immortalität. Alle diese Sätze der rationalen Psychologie, sagt Kant, sind erschlichen. Sie sind sämmtlich aus dem Einen „ich denke" abgeleitet: allein das „ich denke" ist weder Anschauung, noch Begriff, sondern ein bloßes Bewußtsein, ein Akt des Gemüths, der alle Vorstellungen und Begriffe begleitet, verbindet und trägt. Dieses Denken nun wird fälschlich als ein Ding genommen, dem Ich als Subjekt wird das Sein des Ich als Objekt, als Seele untergeschoben, und was von jenem analytisch gilt, synthetisch auf dieses übergetragen. Um das Ich auch als Objekt behandeln und Kategorieen auf es anwenden zu können, müßte es empirisch, in einer Anschauung gegeben sein, was nicht der Fall ist. Daß die Beweise für die Unsterblichkeit auf Trugschlüssen beruhen, ergibt sich aus dem Gesagten. Ich kann zwar mein reines Denken ideell vom Leibe absondern, daraus folgt aber natürlich nicht, daß mein Denken auch reell, abgesondert vom Leibe, fortdauern kann. — Das Resultat, das Kant aus seiner Kritik der rationalen Psychologie zieht, ist dieses: Es gibt also keine rationale Psychologie, als Doctrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniß verschaffte, sondern nur als Disciplin, welche der spekulativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Gränzen setzt, einerseits, um sich nicht dem seelenlosen Materialismus in den Schooß zu werfen, andererseits sich nicht in dem für uns im Leben grundlosen Spiritualismus herumschwärmend zu verlieren, sondern uns vielmehr erinnert, diese Weigerung unserer Vernunft, den neugierigen, über dieses Leben hinausreichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als einen Wink derselben anzusehen, unsere Selbsterkenntniß von der fruchtlosen überschwänglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden.

b) **Die Antinomieen der Kosmologie.** Um die kosmologischen Ideen vollständig zu erhalten, bedürfen wir des Leitfadens der Kategorieen. Was 1) die Quantität der Welt betrifft, so sind die ursprünglichen Quanta aller Anschauung Raum und Zeit. In quantitativer Hinsicht muß also über die Totalität der Zeiten und Räume der Welt Etwas festgestellt werden. 2) Hinsichtlich der Qualität ist über die Theilbarkeit der Materie Etwas festzusetzen. 3) Hinsichtlich der Relation muß zu den vorliegenden Wirkungen in der Welt die vollständige Reihe der Ursachen aufgesucht werden. 4) Hinsichtlich der Modalität muß das Zufällige nach seinen Bedingungen oder es muß die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Zufälligen in der Erscheinung begriffen werden. — Indem nun die Vernunft über diese Probleme Bestimmungen aufzustellen sucht, so findet sich, daß sie sich in einen Widerstreit mit sich selbst verwickelt. Hinsichtlich aller vier Punkte lassen sich entgegengesetzte Behauptungen mit gleicher Gültigkeit erweisen. Mit gleicher Gültigkeit läßt sich erweisen 1) die Thesis: die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist auch räumlich begränzt; und die Antithesis: die Welt hat keinen zeitlichen Anfang und keine räumliche Gränzen. 2) Die Thesis: eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt

nichts Anderes, als das Einfache und das aus diesem Zusammengesetzte; und die Antithesis: kein zusammengesetztes Ding besteht aus einfachen Theilen und es existirt nichts Einfaches in der Welt. 3) Die Thesis: die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen in der Welt insgesammt abgeleitet werden können, es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen; und die Antithesis: es gibt keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Naturgesetzen. Endlich 4) Die Thesis: zu der Welt gehört Etwas, welches entweder als ihr Theil oder als ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist; und die Antithesis: es existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen als Weltursache, weder in der Welt noch außerhalb derselben. — Aus diesem dialektischen Kampf der kosmologischen Ideen ergibt sich von selbst die Nichtigkeit des ganzen Streits.

c) Das Ideal der reinen Vernunft oder die Idee Gottes. Kant zeigt zuerst, wie die Vernunft zur Idee eines allerrealsten Wesens komme, und richtet sich alsdann gegen das Bestreben der vormaligen Metaphysik, die Existenz dieses allerrealsten Wesens zu beweisen. Seine Kritik der hergebrachten Argumente für's Dasein Gottes ist im Wesentlichen folgende. 1) Der ontologische Beweis argumentirt so. Es ist ein allerrealstes Wesen möglich. Nun ist unter aller Realität auch das Dasein mitbegriffen, folglich kommt jenem Begriffe das Dasein nothwendig zu. Allein — erwiedert Kant — das Dasein ist keineswegs eine Realität, ein reales Prädikat, das zum Begriff eines Dings hinzukommen kann, sondern das Dasein ist das Gesetztsein eines Dings sammt allen seinen Eigenschaften. Es geht aber einem Begriffe keine einzige seiner Eigenschaften ab, wenn ihm das Dasein fehlt. Wenn ihm daher alle Eigenschaften zukommen, so kommt ihm doch noch keineswegs die Existenz zu. Das Sein ist Nichts, als die logische Copula, welche den Inhalt des Subjekts gar nicht bereichert. Hundert wirkliche Thaler z. B. enthalten Nichts mehr, als hundert mögliche: nur für meinen Vermögenszustand macht Beides einen Unterschied. Somit kann das allerrealste Wesen ganz richtig als das allerrealste gedacht werden, auch wenn es nur als möglich, nicht als wirklich gedacht wird. Es war daher etwas durchaus Unnatürliches und eine bloße Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes selbst ausklauben zu wollen. Es ist also an diesem berühmten Beweise alle Mühe und Arbeit verloren; und ein Mensch würde wohl ebensowenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte. Wie der ontologische Beweis auf das Dasein eines absoluten Wesens schließt, so geht 2) der kosmologische Beweis von der Nothwendigkeit des Daseins aus. Wenn Etwas existirt, so muß auch ein schlechthin nothwendiges Wesen als dessen Ursache existiren. Nun aber existire zum mindesten ich selbst, also existirt auch ein schlechthin nothwendiges Wesen als meine Ursache. — Soweit ist dieser Beweis mit der letzten kosmologischen Antinomie kritisirt. Der Schluß begeht den Fehler, daß er vom erscheinenden Zufälligen auf ein nothwendiges Wesen über die Erfahrungen hinausschließt. Wollte man aber auch dem kosmologischen Beweis diesen Schluß gelten lassen, so ist mit ihm immer noch kein Gott gegeben. — Es wird daher weiter geschlossen: absolut nothwendig kann nur dasjenige Wesen sein, welches der Inbegriff aller Realität ist. Kehrt man diesen Satz um und sagt: dasjenige Wesen, welches der Inbegriff aller Realität ist, ist absolut nothwendig — so hat man wieder den ontologischen Beweis

und der kosmologische fällt mit diesem. Im kosmologischen Beweis braucht die Vernunft die List, daß sie ein altes Argument mit veränderter Kleidung als neues auftreten läßt, um sich scheinbar auf zwei Zeugen berufen zu können. 3) Wenn nun auf diese Weise weder der Begriff, noch die Erfahrung überhaupt zum Beweise Gottes hinreicht, so bleibt noch ein dritter Versuch übrig, nämlich der: von einer bestimmten Erfahrung auszugehen, um zu sehen, ob aus der Anordnung und Beschaffenheit der Dinge dieser Welt nicht auf das Dasein eines höchsten Wesens geschlossen werden kann. Dieß thut der physikotheologische Beweis, welcher von der Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung ausgeht und dessen Hauptmomente folgende sind: überall ist Zweckmäßigkeit; sie ist den Dingen dieser Welt fremd, d. h. zufällig; es existirt also eine nothwendige, mit Weisheit und Intelligenz wirkende Ursache dieser Zweckmäßigkeit; diese nothwendige Ursache muß das allerrealste Wesen sein: das allerrealste Wesen hat also nothwendig Dasein. — Der physikotheologische Beweis, antwortet Kant, ist der älteste, klarste und der gemeinen Vernunft am meisten angemessene. Aber apodiktisch ist auch er nicht. Er schließt von der Form der Welt auf eine proportionirte zureichende Ursache dieser Form; allein so bekommen wir nur einen Urheber der Form der Welt, einen Weltbaumeister, aber nicht auch einen Urheber der Materie, einen Weltschöpfer. In dieser Noth wird zum kosmologischen Beweis übergesprungen und der Urheber der Form als das nothwendige Wesen gedacht, welches dem Inhalt zu Grunde liegt. So haben wir ein absolutes Wesen, dessen Vollkommenheit derjenigen der Welt entspricht. In der Welt ist aber keine absolute Vollkommenheit; wir haben also nur ein sehr vollkommenes Wesen; zum vollkommensten gebrauchen wir auch noch den ontologischen Beweis. So liegt dem teleologischen Beweise der kosmologische, diesem aber der ontologische zu Grund und aus diesem Kreise kommt das metaphysische Beweisen nicht heraus. — Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts Anderes, als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen, nothwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, — wobei es freilich unvermeidlich ist, vermittelst einer transscendentalen Erschleichung sich dieses formale Prinzip als konstitutiv vorzustellen und sich diese Einheit persönlich zu denken. In Wahrheit aber bleibt das höchste Wesen für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, der die ganze menschliche Erkenntniß schließt und krönt, dessen objektive Realität jedoch nicht apodiktisch bewiesen, freilich auch nicht widerlegt werden kann.

Die vorstehende Kritik der Vernunftideen läßt noch eine Frage übrig. Wenn den Ideen der Vernunft alle objektive Bedeutung abgeht, wozu sind sie in uns vorhanden? Da sie nothwendig sind, so werden sie ohne Zweifel auch ihre gute Bestimmung haben. Welches diese ihre Bestimmung ist, ist so eben angedeutet worden aus Veranlassung der theologischen Idee. Sie sind, wenn auch nicht constitutive, doch regulative Prinzipien. Unsere Seelenvermögen zu ordnen, gelingt uns nicht besser, als wenn wir so verfahren, „als ob" es eine Seele gäbe. Die kosmologische Idee gibt uns einen Fingerzeig, die Welt zu betrachten, „als ob" die Reihe der Ursachen unendlich werde, ohne jedoch eine intelligente Ursache auszuschließen. Die theologische Idee dient uns, den gesammten Weltcomplex unter dem Gesichtspunkt geordneter Einheit anzuschauen. So sind also die Vernunftideen zwar nicht constitutive Prinzipien, um mittelst derselben unsere Erkenntniß über die Erfahrung hinaus zu erweitern, wohl aber

regulative Prinzipien, um mittelst ihrer unsere Erfahrung zu ordnen und unter gewisse hypothetische Einheiten zu bringen. Jene drei Ideen, die psychologische, kosmologische und theologische bilden also nicht ein Organon zur Entdeckung der Wahrheit, sondern nur einen Kanon zur Vereinfachung und Systematisirung der Erfahrungen.

Außer ihrer regulativen Bedeutung haben die Vernunftideen auch noch eine praktische. Es gibt ein, zwar nicht objektiv, aber subjektiv zureichendes Fürwahrhalten, das vorherrschend praktischer Natur ist und das Glauben oder Ueberzeugung genannt wird. Wenn die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes drei Cardinalsätze sind, die uns zum Wissen gar nicht nöthig sind und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden, so werden sie ihre eigentliche Bedeutung im praktischen Gebiet, für die moralische Ueberzeugung haben. Die Ueberzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit. Da sie ganz auf subjektiven Gründen, der moralischen Gesinnung, beruht, so kann ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei, sondern nur: ich bin moralisch gewiß u. s. f. Das heißt, der Glaube an einen Gott und an eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß ich, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, ebensowenig jenes Glaubens irgend je verlustig zu gehen besorge. Wir stehen hiermit auf dem Boden der praktischen Vernunft.

## II. Kritik der praktischen Vernunft.

Mit der Kritik der praktischen Vernunft treten wir in eine ganz andere Welt ein, in der die Vernunft, was sie im theoretischen Gebiet eingebüßt hatte, reichlich wieder gewinnen soll. Die Aufgabe der Kritik der praktischen Vernunft ist eine wesentlich, fast diametral andere, als diejenige der Kritik der theoretischen Vernunft gewesen war. Die Kritik der spekulativen Vernunft hatte zu untersuchen, wie die reine Vernunft a priori Objekte erkennen könne: die praktische Vernunft hat zu untersuchen, wie die reine Vernunft a priori den Willen in Beziehung auf Objekte bestimmen könne. Die Kritik der spekulativen Vernunft fragte nach der Erkennbarkeit von Objekten a priori: in der Kritik der praktischen Vernunft ist es nicht mit der Erkennbarkeit von Gegenständen gethan, sondern sie hat es mit der Bestimmung des Willens zu thun. Es findet daher in der Kritik der praktischen Vernunft gerade die umgekehrte Ordnung statt, wie in der Kritik der theoretischen Vernunft. Wie die ursprünglichen Bestimmungen unseres theoretischen Erkennens Anschauungen sind, so sind die ursprünglichen Bestimmungen des Willens Grundsätze und Begriffe. Die Kritik der praktischen Vernunft muß daher von den moralischen Grundsätzen ausgehen, und erst, wenn diese festgestellt sind, kann nach dem Verhältnisse gefragt werden, in welchem die praktische Vernunft zur Sinnlichkeit steht.

Die Freiheit, sagt Kant, ist als inneres Faktum a priori in uns gegeben, sie ist Thatsache der innern Erfahrung. Hatte daher die Vernunft im Theoretischen ein blos negatives Resultat, weil sie, wenn sie zum wahrhaften Ding an sich gelangen wollte, transscendent wurde, so wird sie jetzt im Praktischen durch die Idee der Freiheit positiv, weil wir mit der Freiheit gar nicht über uns selbst hinauszugehen brauchen, sondern an ihr ein immanentes (einheimisches) Prinzip besitzen. Wozu aber alsdann eine Kritik der praktischen Vernunft? Dazu, um das Verhältniß der Freiheit zur Sinnlichkeit zu bestimmen. Indem der freie Wille durch seine Handlungen auf die Sinnlichkeit einwirkt, so muß er an ihm selbst eine Seite haben, wornach er sich auf dieselbe bezieht. Dieß

sind die in ihm selbst vorhandenen, durch die Natur in ihn gesetzten sinnlichen Bestimmungsgründe des Willens, die Triebe und Neigungen, welche, als das Prinzip des empirischen Willens, im Gegensatz zum freien oder reinen Willen den Charakter der Unfreiheit an sich tragen. Eine Kritik der praktischen Vernunft kann daher, wegen der Unantastbarkeit der Freiheit, nur diese empirischen Bestimmungsgründe treffen und allein den Sinn haben, dieselben von der Anmaßung abzuhalten, ausschließlich den Bestimmungsgrund des Willens abgeben zu wollen. Wenn also in der theoretischen Vernunft das Empirische immanent, das Intelligible transscendent war: so ist umgekehrt in der praktischen das Empirische transscendent und das Intelligible immanent. Das Verhältniß der beiden Momente des Willens und das daraus abzuleitende oberste Moralprinzip hat die Analytik der praktischen Vernunft darzustellen, wogegen es der Dialektik aufbehalten bleibt, die Antinomieen aufzulösen, die sich aus dem Widerspruch des reinen und des empirischen Willens ergeben.

1. Analytik. Die Freiheit als das eine Bestandstück, das sich in der Thätigkeit unseres Willens zeigt, ist die bloße Form unserer Handlungen. Das allgemeine den Willen verbindende Gesetz ist, daß er sich unabhängig von jedem äußern Antrieb rein aus sich selbst bestimmen solle. Diese Fähigkeit der Selbstgesetzgebung und Selbstbestimmung nennt Kant die Autonomie des Willens. Der freie autonome Wille sagt zu dem Menschen: du sollst! und da dieses sittliche Sollen mit Nöthigung und unbedingt gebietet, so ist der moralische Imperativ ein kategorischer. Was ist es nun, was die praktische Vernunft kategorisch gebietet? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir erst den empirischen Willen, die Naturseite des Menschen betrachten.

Erst der empirische Wille als das andere Bestandstück unseres Willens bringt eine bestimmte Handlung hervor, indem er jene leere Form mit der Materie des Handelns erfüllt. Die Materie des Willens ist die Sinnlichkeit, das Begehren der Lust und Verabscheuen der Unlust. Indem dieß zweite Prinzip unserer Handlungen nicht in der Freiheit des Willens als dem obern Begehrungsvermögen, sondern im sinnlichen oder niedern Begehrungsvermögen seinen Sitz hat, dem Willen also durch dasselbe ein fremdes Gesetz auferlegt wird, so nennt es Kant, im Gegensatz gegen die Autonomie der Vernunft, die Heteronomie des Willens.

Die materiellen Bestimmungsgründe unterscheiden sich von dem kategorischen Imperativ, als dem für alle Menschen bindenden nothwendigen Gesetze der Freiheit, dadurch, daß sie veränderlicher Natur sind. Denn die Menschen sind uneinig über Lust und Unlust, da dem Einen unangenehm ist, was dem Andern angenehm erscheint; und wären sie auch darüber einig, so wäre dieß bloß Zufall. Folglich können die materiellen Bestimmungsgründe nicht, gleich Gesetzen, für jedes Wesen als verbindlich gelten; jedes Subjekt kann sich einen andern Zweck zum Bestimmungsgrunde setzen. Solche Regeln des Handelns nennt Kant Maximen des Willens. Er tadelt daher diejenigen Moralisten, welche solche Maximen zu allgemeinen Prinzipien der Moral erhoben haben.

Nichtsdestoweniger sind die Maximen, wenn auch nicht oberstes Prinzip der Moral, doch der Autonomie des Willens nothwendig, weil sie derselben allein einen Inhalt verschaffen. Nur die Verknüpfung beider Seiten kann uns also zum wahrhaften Grundsatz der Moral leiten. Zu dem Ende müssen die Maximen des Handelns von ihrer Beschränkung befreit und zur Form von allgemeinen Vernunftgesetzen erweitert werden. Nur diejenigen Maximen dürfen zu Bestimmungsgründen des Handelns gewählt werden, welche fähig sind, allgemeine Vernunftgesetze zu werden. Der oberste Grundsatz der Moral

wird hiernach sein: Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann, d. h, daß beim Versuche, die Maxime deines Handelns als allgemein befolgtes Gesetz zu denken, kein Widerspruch herauskommt. — Durch dieses formale Moralprinzip sind alle materialen Moral-Prinzipe, die nur heteronomer Natur sein könnten, ausgeschlossen.

Weiter fragt es sich nun, was treibt den Willen, diesem obersten Sittengesetz gemäß zu handeln? Kant antwortet: die einzige Triebfeder des menschlichen Willens muß das moralische Gesetz selbst, die Achtung vor ihm sein. Geschieht die Handlung zwar dem Gesetze gemäß, aber nur vermittelst eines Gefühls, welches die Glückseligkeit einflößt, aus einer sinnlichen Neigung, geschieht sie nicht um rein des Gesetzes willen, so ist bloße Legalität, nicht Moralität vorhanden. Der Inbegriff der sinnlichen Neigungen ist Eigenliebe und Eigendünkel. Jene wird von dem Sittengesetz eingeschränkt, diese ganz niedergeschlagen. Was aber unsern Eigendünkel niederschlägt, was uns demüthigt, das muß uns höchst schätzenswerth erscheinen. Das thut nun aber das moralische Gesetz. Folglich wird die Achtung das positive Gefühl sein, welches wir im Verhältniß zum moralischen Gesetz haben. Diese Achtung ist zwar ein Gefühl, aber kein sinnliches oder pathologisches, denn diesem stellt es sich entgegen, sondern ein intellectuelles Gefühl, indem es aus der Vorstellung des praktischen Vernunftgesetzes hervorgeht. Einerseits als Unterwerfung unter ein Gesetz, enthält die Achtung Unlust, andererseits, da der Zwang nur durch die eigene Vernunft ausgeübt wird, Lust. Achtung ist die einzige Empfindung, welche dem Menschen dem Sittengesetze gegenüber ansteht. Auf innere Zuneigung zu demselben ist bei den Menschen als sinnlichen Wesen nicht zu bauen, weil der Mensch jederzeit noch Neigungen in sich hat, die dem Gesetze widerstreben; Liebe zu dem Gesetz kann nur als etwas Idealisches betrachtet werden. — So geht der sittliche Purismus Kants, oder sein Bestreben, alle sinnlichen Triebfedern von den Beweggründen des Handelns abzusondern, in Rigorismus über oder in die finstere Ansicht, daß die Pflicht immer nur mit Widerstreben gethan werde. Auf diese Uebertreibung geht eine bekannte Xenie Schillers. Schiller beantwortet nämlich folgenden Gewissensskrupel:

> Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung.
> Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin —

durch folgende Entscheidung:

> Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen, sie zu verachten,
> Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebeut.

2. Dialektik. Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, weil es im Wesen der Vernunft liegt, zu dem gegebenen Bedingten das Unbedingte zu fordern. So sucht also auch die praktische Vernunft zu den bedingten Gütern, nach welchen der Mensch strebt, ein unbedingtes höchstes Gut. Was ist dieses höchste Gut? Versteht man darunter das oberste Gut, die Grundbedingung aller andern Güter, so ist es die Tugend. Allein das vollendete Gut ist die Tugend nicht, da das endliche Vernunftwesen als empfindendes auch der Glückseligkeit bedarf. Das höchste Gut ist also nur dann vollständig, wenn sich mit der höchsten Tugend die höchste Glückseligkeit verbindet. Es fragt sich, wie sich diese beiden Momente des höchsten Guts zu einander verhalten? Sind sie analytisch oder synthetisch mit einander verbunden? Das Erstere war die Meinung der meisten früheren, namentlich der griechischen Moralphilosophen. Man ließ entweder, wie die Stoiker, die Glückseligkeit als accidentelles Moment in der Tugend, oder wie die Epikuräer, die Tugend als accidentelles Moment in

der Glückseligkeit enthalten sein. Der Stoiker sagte: sich seiner Tugend bewußt sein, ist Glückseligkeit; der Epikuräer: sich seiner zur Glückseligkeit führenden Maxime bewußt sein, ist Tugend. Allein, sagt Kant, eine analytische Verbindung ist zwischen beiden Begriffen nicht möglich, da sie allzu verschiedenartig sind. Folglich kann zwischen ihnen nur eine synthetische Einheit stattfinden, und zwar wird diese Einheit näher eine causale sein, so daß das Eine die Ursache, das Andere die Wirkung ist. Ein solches Verhältniß muß die praktische Vernunft als ihr höchstes Gut ansehen; sie muß daher die Thesis aufstellen: Tugend und Glückseligkeit müssen in entsprechendem Maaße als Ursache und Wirkung mit einander verknüpft sein. Allein diese Thesis scheitert an der faktischen Wirklichkeit. Keins von beiden ist direkte Ursache des andern. Weder ist das Streben nach Glückseligkeit Triebfeder zur Tugend, noch ist die Tugend wirkende Ursache der Glückseligkeit. Daher die Antithesis: Tugend und Glückseligkeit entsprechen sich nicht nothwendig und hängen überhaupt nicht als Ursache und Wirkung zusammen. Die kritische Lösung dieser Antinomie findet Kant in der Unterscheidung der sinnlichen und der intelligibeln Welt. In der Sinnenwelt entspricht sich allerdings Tugend und Glückseligkeit nicht: allein das Vernunftwesen als Noumenon ist auch Bürger einer übersinnlichen Welt, wo der Widerstreit zwischen Tugend und Glückseligkeit nicht stattfindet. In dieser übersinnlichen Welt ist die Tugend jederzeit der Glückseligkeit adäquat; mit seinem Uebertritt in dieselbe kann der Mensch auch die Verwirklichung des höchsten Guts erwarten. Das höchste Gut aber hat, wie bemerkt, zwei Bestandtheile, 1) höchste Tugend, 2) höchste Glückseligkeit. Die geforderte Verwirklichung des ersten Moments postulirt die Unsterblichkeit der Seele, diejenige des zweiten das Dasein Gottes.

1) Zum höchsten Gut gehört erstens vollendete Tugend, Heiligkeit. Nun kann aber kein sinnliches Wesen heilig sein, sondern das sinnlich-vernünftige Wesen kann der Heiligkeit nur als einem Ideal sich annähern in unendlichem Progreß. Solch' unendlicher Progreß ist aber nur in einer unendlichen Fortdauer der persönlichen Existenz möglich. Wenn also das höchste Gut verwirklicht werden soll, so muß die Unsterblichkeit der Seele vorausgesetzt werden.

2) Zum höchsten Gut gehört zweitens vollendete Glückseligkeit. Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem Alles nach Wunsch und Willen geht. Dieß kann nur geschehen, wenn die ganze Natur mit seinen Zwecken übereinstimmt. Allein dieß ist nicht der Fall; als handelnde Wesen sind wir nicht Ursache der Natur und im moralischen Gesetze liegt nicht der mindeste Grund zu einer Verknüpfung von Moralität und Glückseligkeit. Gleichwohl sollen wir das höchste Gut zu befördern suchen. Es muß also auch möglich sein. Der nothwendige Zusammenhang beider Momente ist hiermit postulirt, d. h. das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der ganzen Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs enthält. Es muß ein Wesen geben, das die gemeinsame Ursache der natürlichen und der sittlichen Welt ist, und zwar ein solches Wesen, das unsere Gesinnungen kennt, eine Intelligenz, und das nach dieser Intelligenz uns die Glückseligkeit zutheilt. Ein solches Wesen ist Gott.

So fließen also aus der praktischen Vernunft die Idee der Unsterblichkeit und die Idee Gottes, wie schon früher die Idee der Freiheit. Die Idee der Freiheit leitete ihre Realität ab aus der Möglichkeit des moralischen Gesetzes überhaupt; die Idee der Unsterblichkeit entlehnt ihre Realität aus der Möglichkeit der vollendeten Tugend; die Idee Gottes aus der nothwendigen Forderung vollendeter Glückseligkeit. Diese drei Ideen also, welche die speku-

lative Vernunft als unlösbare Aufgaben hingestellt hatte, gewinnen festeren Boden im Gebiet der praktischen Vernunft. Doch sind sie auch jetzt noch nicht theoretische Dogmen, sondern, wie Kant sie nennt, praktische Postulate, nothwendige Voraussetzungen des sittlichen Handelns. Mein theoretisches Wissen ist durch sie nicht erweitert worden: ich weiß jetzt nur, daß diesen Ideen Objekte entsprechen, aber ich kann diese Objekte nicht weiter erkennen. Von Gott z. B. haben und wissen wir nie mehr, als diesen Begriff selbst; wollte man eine auf Kategorien gegründete Theorie des Uebersinnlichen aufstellen, so würde man die Theologie zur Zauberlaterne von Hirngespinnsten machen. Doch hat uns die praktische Vernunft Gewißheit verschafft über die objektive Realität dieser Ideen, welche die theoretische Vernunft ihrerseits hatte dahingestellt sein lassen müssen, und insofern führt die erstere das Primat. Diese Proportion beider Erkenntnißvermögen ist weislich nach der Bestimmung des Menschen berechnet. Da die Ideen von Gott und Unsterblichkeit uns theoretisch dunkel sind, so verunreinigen sie unsere moralischen Triebfedern nicht durch Furcht und Hoffnung, und lassen der Achtung vor dem Gesetz freien Spielraum.

Soweit die Kant'sche Kritik der praktischen Vernunft. Anhangsweise mögen hier noch Kants Religionsansichten erwähnt werden, wie er sie in seiner Schrift „Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft" ausgeführt hat. Der Grundgedanke dieser Schrift ist die Zurückführung der Religion auf die Moral. Zwischen Moral und Religion kann das zweifache Verhältniß stattfinden, daß entweder die Moral auf die Religion oder die Religion auf die Moral gegründet wird. Im ersten Fall jedoch würden Furcht und Hoffnung zu Triebfedern des sittlichen Handelns gemacht: es bleibt also nur der andere Weg übrig. Moral führt nothwendig zur Religion, weil das höchste Gut nothwendig Ideal der Vernunft ist und dasselbe nur durch einen Gott realisirt werden kann: allein keineswegs darf uns erst die Religion zur Tugend antreiben, denn die Idee Gottes kann nie zur moralischen Triebfeder werden. Religion ist nach Kant die Anerkennung aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Sie ist eine geoffenbarte, wenn ich in ihr vorher wissen muß, daß Etwas göttliches Gebot sei, um zu wissen, daß es mir Pflicht sei; sie ist natürliche Religion, wenn ich zuerst wissen muß, daß Etwas Pflicht sei, um zu wissen, daß es göttliches Gebot sei. Kirche ist ein ethisches Gemeinwesen, welches die Erfüllung und möglichst vollkommene Darstellung der moralischen Gebote zum Zweck hat, ein Verband von Solchen, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen widerstehen und die Moralität fördern wollen. Die Kirche, sofern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, heißt die unsichtbare Kirche, sie ist alsdann eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen moralischen Weltregierung. Die sichtbare Kirche dagegen ist diejenige, welche das Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt. Die Erfordernisse, mithin auch die Kennzeichen der wahren sichtbaren Kirche (welche sich nach der Tafel der Kategorien richten, weil diese Kirche in der Erfahrung gegeben ist), sind folgende: a) der Quantität nach muß der Kirche Allheit oder Allgemeinheit zukommen; und ob sie zwar in zufällige Meinungen getheilt ist, muß sie doch auf solche Grundsätze errichtet sein, welche sie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen. b) Die Qualität der wahren sichtbaren Kirche ist die Lauterkeit, als die Vereinigung unter keinen andern als moralischen Triebfedern, indem sie zugleich gereinigt ist, sowohl vom Blödsinn des Aberglaubens, als vom Wahnsinn der Schwärmerei. c) Die Relation der Glieder der Kirche unter einander beruht auf dem Prinzipe der Freiheit. Die

Kirche ist also ein Freistaat, keine Hierarchie noch Demokratie, sondern eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung. d) Der Modalität nach verlangt die Kirche Unveränderlichkeit ihrer Constitution. Die Gesetze selbst dürfen nicht wechseln, wenn man sich auch vorbehält, zufällige, bloß die Administration betreffende Anordnungen abzuändern. — Was allein eine allgemeine Kirche gründen kann, ist der moralische Vernunftglaube, denn nur dieser läßt sich Jedermann zur Ueberzeugung mittheilen. Allein die eigenthümliche Schwäche der menschlichen Natur ist daran Schuld, daß auf diesen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, um eine Kirche auf ihn allein zu gründen; denn die Menschen sind nicht leicht zu überzeugen, daß das Streben nach Tugend, ein guter Lebenswandel Alles sei, was Gott fordere: sie meinen immer, sie müssen Gott noch einen besondern, durch Tradition vorgeschriebenen Dienst leisten, wobei es nur darauf ankomme, daß er geleistet werde. Zur Gründung einer Kirche gehört also noch ein auf Fakta gegründeter historischer und statutarischer Glaube. Das ist der sogenannte Kirchenglaube. In jeder Kirche sind also zwei Elemente beisammen, das rein moralische, der Vernunftglauben, und das historisch-statutarische, der Kirchenglauben. Es kommt nun auf das Verhältniß dieser beiden Elemente an, ob eine Kirche Werth haben soll oder nicht. Das statutarische Element ist seiner Bestimmung nach immer nur Vehikel des moralischen. So wie das statutarische Element selbstständiger Zweck wird, selbstständige Geltung in Anspruch nimmt, so wird die Kirche verderbt und unvernünftig; wo die Kirche in den reinen Vernunftglauben übergeht, ist sie in der Annäherung zum Reiche Gottes. Dadurch unterscheidet sich der wahre Dienst und der Afterdienst im Reiche Gottes, Religion und Pfaffenthum. Das Dogma hat nur Werth, so weit es moralischen Gehalt hat. Der Apostel Paulus selbst würde den Sagen des Kirchenglaubens schwerlich Glauben beigemessen haben ohne diesen moralischen Glauben. Aus der Dreieinigkeitslehre z. B. läßt sich, dem Buchstaben nach genommen, schlechterdings Nichts fürs Praktische machen. Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, macht insofern Nichts aus, als sich für unsern Lebenswandel keine verschiedenen Regeln daraus ergeben. Auch die Bibel und ihre Auslegung ist unter den moralischen Gesichtspunkt zu stellen. Die Offenbarungsurkunden müssen in einem Sinn gedeutet werden, der mit den allgemeinen Regeln der Vernunftreligion übereinstimmt. Die Vernunft ist in Religionssachen die oberste Auslegerin der Schrift. Diese Auslegung mag nun in Ansehung des Textes öfters gezwungen erscheinen: dennoch muß sie einer solchen buchstäblichen Auslegung vorgezogen werden, die Nichts für die Moralität enthält oder den Triebfedern der Moral geradezu entgegensteht. Daß eine solche moralische Deutung angestellt werden kann, ohne immer gegen den buchstäblichen Sinn zu sehr zu verstoßen, kommt daher, weil von jeher die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft lag. Man darf die Vorstellungen der Bibel nur ihrer mystischen Hülle entkleiden, (ein Versuch, den Kant selbst bei den wichtigsten Dogmen durch moralische Umdeutung angestellt hat), so bekommt man einen allgemeinen gültigen Vernunftsinn. Das Geschichtliche der heiligen Bücher an sich ist gleichgültig. — Je reifer die Vernunft wird, je mehr sie den moralischen Sinn für sich festhalten kann, um so entbehrlicher werden die statutarischen Satzungen des Kirchenglaubens. Der Uebergang des Kirchenglaubens zum reinen Vernunftglauben ist die Annäherung des Reiches Gottes, dem wir freilich nur in unendlichem Progreß näher kommen. Die wirkliche Realisation des Reichs Gottes ist das Ende der Welt, das Aufhören der Geschichte.

## III. Kritik der Urtheilskraft.

Den Begriff dieser Wissenschaft gibt Kant folgendermaßen an. Die zwei bisher betrachteten Vermögen des menschlichen Geistes waren das Erkenntniß- und das Begehrungsvermögen. Daß im Erkenntnißvermögen nur der Verstand constitutive Prinzipien a priori enthalte, wurde in der Kritik der reinen Vernunft bewiesen; daß die Vernunft lediglich in Hinsicht des Begehrungsvermögens constitutive Prinzipien a priori besitze, hat die Kritik der praktischen Vernunft gezeigt. Ob nun die Urtheilskraft als das Mittelglied zwischen Verstand und Vernunft ihrem Gegenstande, dem Gefühle der Lust und Unlust, als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnißvermögen und Begehrungsvermögen, auch für sich constitutive, nicht bloß regulative Prinzipien a priori gebe: das ist es, womit sich eine Kritik der Urtheilskraft zu beschäftigen hat. — Hiernach ist die Urtheilskraft das Mittelglied zwischen dem Verstand, als dem Vermögen der Begriffe, und der Vernunft, als dem Vermögen der Prinzipien. In dieser Stellung hat sie folgende Funktion. Die spekulative Vernunft hatte uns die Welt nur nach Naturgesetzen begreifen gelehrt: die praktische Vernunft hatte uns eine sittliche Welt aufgeschlossen, in welcher Alles durch Freiheit bestimmt ist. So wäre eine unübersteigliche Kluft zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Freiheit, wenn nicht die Urtheilskraft diese Kluft dadurch ausfüllte, daß sie den Begriff eines Grundes ihrer Einheit aufstellt. Die Berechtigung hiezu liegt im Begriffe der Urtheilskraft selbst. Da sie das Vermögen ist, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken, so bezieht sie die empirische Mannigfaltigkeit der Natur auf ein übersinnliches transscendentales Prinzip, welches den Grund der Einheit des Mannigfaltigen in sich schließt. Der Gegenstand der Urtheilskraft ist also der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur: denn der Zweck ist nichts Anderes, als diese übersinnliche Einheit, welche den Grund der Wirklichkeit eines Objekts enthält. Und da alle Zweckmäßigkeit, jede Verwirklichung eines Zwecks mit Lust verbunden ist, so erklärt sich auch das oben Gesagte, daß die Urtheilskraft die Gesetze für das Gefühl der Lust und Unlust enthalte.

Die Zweckmäßigkeit der Natur kann aber entweder subjektiv oder objektiv vorgestellt werden. Im erstern Fall empfinde ich Lust und Unlust unmittelbar durch die Vorstellung eines Gegenstandes, ehe ich mir einen Begriff davon gemacht habe; meine Freude bezieht sich alsdann nur auf ein harmonisches Zweckverhältniß zwischen der Form des Gegenstandes und meinem Anschauungsvermögen. Die Urtheilskraft in dieser subjektiven Hinsicht heißt die ästhetische. Im zweiten Fall mache ich mir zuvor einen Begriff von dem Gegenstande und beurtheile nun, ob diesem Begriffe die Form des Gegenstandes entspricht. Ich brauche, um eine Blume schön für mein Anschauungsvermögen zu finden, keinen Begriff davon zu haben: um aber die Blume zweckmäßig zu finden, dazu wird ein Begriff gefordert. Als Vermögen, diese objektiven Zwecke zu beurtheilen, heißt die Urtheilskraft teleologische Urtheilskraft.

1) Kritik der ästhetischen Urtheilskraft. a. Analytik. Die Analytik der ästhetischen Urtheilskraft theilt sich in zwei Haupttheile, die Analytik des Schönen und die Analytik des Erhabenen.

Um zu entdecken, was dazu erfordert wird, um einen Gegenstand schön zu nennen, müssen wir die Urtheile des Geschmacks, als des Vermögens der Beurtheilung des Schönen, analysiren. 1) Der Qualität nach ist das Schöne der Gegenstand eines reinen unintereſſirten Wohlgefallens. Durch diese Interesselosigkeit unterscheidet sich das Wohlgefallen am Schönen vom Wohlgefallen

am Angenehmen und am Guten. Beim Angenehmen und beim Guten bin ich interessirt. Mein Wohlgefallen am Angenehmen ist verbunden mit einer Empfindung der Begierde. Mein Wohlgefallen am Guten ist zugleich ein Antrieb für meinen Willen, es zu verwirklichen. Nur mein Wohlgefallen am Schönen ist ohne Interesse. 2) Der Quantität nach ist das Schöne ein Solches, was allgemein gefällt. In Hinsicht des Angenehmen bescheidet sich Jeder, daß sein Wohlgefallen an demselben ein nur persönliches sei; aber wer sagt, dieß Gemälde ist schön, muthet jedem Andern zu, es auch schön zu finden. Nichtsdestoweniger entspringt dieses Geschmacksurtheil nicht aus Begriffen, seine Allgemeingültigkeit ist also eine bloß subjektive. Ich urtheile nicht, daß alle Gegenstände einer Gattung schön seien, sondern nur, daß ein bestimmter Gegenstand allen Betrachtern schön vorkomme. Alle Geschmacksurtheile sind einzelne Urtheile. 3) Der Relation nach ist schön Dasjenige, woran wir die Form der Zweckmäßigkeit finden, ohne daß wir uns dabei einen bestimmten Zweck vorstellen. 4) Der Modalität nach ist schön, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird. Von jeder Vorstellung ist es wenigstens möglich, daß sie Lust erregt. Die Vorstellung des Angenehmen erregt wirklich Lust. Bei der Vorstellung des Schönen dagegen ist es nothwendig, daß sie Lust erregt. Die Nothwendigkeit, welche in einem ästhetischen Urtheile gedacht wird, ist eine Nothwendigkeit der Bestimmung Aller zu einem Urtheil, welches wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man aber nicht angeben kann, angesehen wird. Das subjektive Prinzip, welches dem Geschmacksurtheil zu Grunde liegt, ist also ein Gemeinsinn, der nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe bestimmt, was gefalle oder mißfalle.

Erhaben ist, was schlechthin oder über alle Vergleichung groß ist, mit welchem verglichen alles Andere klein ist. Nun ist aber in der Natur Nichts, was nicht noch ein Größeres über sich hätte. Das schlechthin Große ist nur das Unendliche und das Unendliche ist nur in uns selber als Idee anzutreffen. Das Erhabene liegt also eigentlich nicht in der Natur, sondern wird nur von unserem Gemüthe auf die Natur übergetragen. Erhaben nennen wir in der Natur das, was die Idee des Unendlichen in uns erweckt. Wie es beim Schönen hauptsächlich auf die Qualität ankommt, so kommt es beim Erhabenen vor Allem auf die Quantität an, und zwar ist diese Quantität entweder Größe der Ausdehnung (mathematisch Erhabenes) oder Größe der Kraft (dynamisch Erhabenes). Beim Erhabenen ist es mehr ein Wohlgefallen am Formlosen, als an der Form. Das Erhabene erregt eine starke Gemüthsbewegung und weckt Lust nur durch Unlust, nämlich durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte. Das Wohlgefallen am Erhabenen ist daher nicht sowohl positive Lust, als vielmehr Bewunderung und Achtung, was man negative Lust nennen kann. Die Momente der ästhetischen Beurtheilung des Erhabenen sind dieselben, wie beim Gefühl des Schönen. 1) In quantitativer Hinsicht ist dasjenige erhaben, was schlechthin groß, in Vergleichung mit dem alles Andere klein ist. Die ästhetische Größenschätzung liegt jedoch nicht in der Zahl, sondern in der bloßen Anschauung des Subjekts. Die Größe eines Naturgegenstandes, an welche die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, führt auf ein übersinnliches Substrat, das über allen Maßstab der Sinne groß ist und das sich eigentlich auf das Gefühl des Erhabenen bezieht. Nicht der Gegenstand, z. B. die tobende See, ist erhaben, sondern vielmehr die Gemüthsstimmung des Subjekts in Schätzung dieses Gegenstandes. 2) In qualitativer Hinsicht erregt das Erhabene nicht reine Lust, wie das Schöne, sondern zuerst Unlust und durch diese erst Lust. Das Gefühl

der Unzulänglichkeit unserer Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung erregt Unlust; andererseits erregt das Bewußtsein unserer selbstständigen Vernunft, der das Vermögen der Einbildungskraft unangemessen ist, Lust. Erhaben ist also in dieser Hinsicht dasjenige, was durch seinen Widerstreit gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt. 3) Der Relation nach läßt das Erhabene die Natur als eine Macht erscheinen, im Verhältniß zu der jedoch wir das Bewußtsein der Ueberlegenheit haben. 4) Der Modalität nach sind die Urtheile über das Erhabene so nothwendig gültig, wie die für das Schöne: nur mit dem Unterschied, daß unser Urtheil über das Erhabene schwerer Eingang bei Andern findet, als unser Urtheil über das Schöne, weil zur Empfänglichkeit für das Erhabene Cultur, entwickelte sittliche Ideen nöthig sind.

b) Dialektik. Eine Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft ist, wie jede Dialektik, nur möglich, wo Urtheile anzutreffen sind, die auf Allgemeinheit a priori Anspruch machen. Denn in solcher Urtheile Entgegensetzung besteht die Dialektik. Die Antinomie der Geschmacksprinzipien nun beruht auf den zwei entgegengesetzten Momenten des Geschmacksurtheils, daß es rein subjectiv ist und doch auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht. Woher die zwei Gemeinplätze: über den Geschmack läßt sich nicht disputiren, und: über den Geschmack läßt sich streiten. Hieraus ergibt sich folgende Antinomie. 1) Thesis: das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffe, sonst ließe sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden). 2) Antithesis: das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffe, sonst ließe sich, ungeachtet der Verschiedenheit desselben, auch nicht einmal darüber streiten. — Diese Antinomie, sagt Kant, ist jedoch nur eine scheinbare und verschwindet, sobald beide Sätze genauer gefaßt werden. Die Thesis sollte nämlich heißen: das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf bestimmte Begriffe, es ist nicht streng erweislich; die Antithesis: es gründet sich auf einen obzwar unbestimmten Begriff, nämlich auf den Begriff eines übersinnlichen Substrats der Erscheinungen. Bei dieser Fassung findet kein Widerspruch mehr zwischen beiden Sätzen statt.

Am Schlusse der ästhetischen Urtheilskraft kann nun die Frage beantwortet werden: liegt die Angemessenheit der Dinge zu unserer Urtheilskraft (ihre Schönheit und Erhabenheit) in den Dingen selbst oder in uns? Der ästhetische Realismus nimmt an, daß die oberste Naturursache habe Dinge hervorbringen wollen, welche unsere Einbildungskraft als schön und erhaben afficiren sollten. Dieser Ansicht reden hauptsächlich die organischen Bildungen das Wort. Andererseits zeigt doch die Natur auch in ihren bloß mechanischen Bildungen so viel Hang zum Schönen, daß man glauben kann, sie könne auch jene schönsten Bildungen bloß durch Mechanismus hervorbringen und die Zweckmäßigkeit liege also nicht in der Natur, sondern in unserer Seele. Dieß ist der Standpunkt des Idealismus, auf welchem auch erklärlich wird, wie man über Schönheit und Erhabenheit Etwas a priori bestimmen kann. Die höchste Ansicht vom Aesthetischen ist jedoch die: es als Symbol des sittlich Guten zu gebrauchen. So macht Kant zuletzt auch die Geschmackslehre, wie die Religion, zu einem Corollarium der Moral.

2) Kritik der teleologischen Urtheilskraft. Wir haben im Vorstehenden die subjektiv ästhetische Zweckmäßigkeit der Naturobjekte betrachtet. Allein die Naturobjekte stehen auch unter einander in einem zweckmäßigen Verhältniß. Diese objektive Zweckmäßigkeit hat die teleologische Urtheilskraft zu betrachten.

a) Analytik der teleologischen Urtheilskraft. Die Analytik hat die Arten der objektiven Zweckmäßigkeit zu bestimmen. Die objektive (ma-

teriale) Zweckmäßigkeit zerfällt in zwei Arten, in äußere und innere. Die äussere Zweckmäßigkeit ist, da sie bloß eine Nützlichkeit eines Dings für etwas Anderes bezeichnet, nur etwas Relatives. Der Sand z. B., den die Meeresküste absetzt, ist für Fichtenwälder zuträglich. Damit Thiere auf der Erde leben können, muß die Erde deren Nahrungsmittel hervorbringen u. s. f. Diese Beispiele der äußern Zweckmäßigkeit zeigen, daß hier allemal das Mittel nicht an sich, sondern nur zufälliger Weise zweckmäßig ist. Der Sand wird nicht daraus begriffen, daß man sagt, er sei ein Mittel für die Fichtenwälder: er ist für sich, ganz abgesehen vom Zweckbegriff, verständlich. Die Erde bringt nicht Nahrungsmittel hervor, weil nothwendig Menschen auf der Erde wohnen müssen. Kurz diese äußere oder relative Zweckmäßigkeit läßt sich auch aus dem Naturmechanismus allein begreifen. Nicht so die innere Naturzweckmäßigkeit, die sich vorzüglich an den organischen Naturprodukten darstellt. Das organische Naturprodukt ist von der Art, daß jeder seiner Theile Zweck und jeder Mittel oder Werkzeug ist. Im Zeugungsprozeß erzeugt sich das Naturprodukt als Gattung; im Wachsthum erzeugt sich das Naturprodukt als Individuum; im Gestaltungsprozeß erzeugt jeder Theil des Individuums sich selbst. Dieser Naturorganismus läßt sich nicht bloß aus mechanischen Ursachen, sondern er muß aus Endursachen oder teleologisch erklärt werden.

b) Dialektik. Den eben hervorgetretenen Gegensatz des Naturmechanismus und der Teleologie hat die Dialektik der teleologischen Urtheilskraft zu schlichten. Auf der einen Seite haben wir die Thesis: alle Erzeugung materieller Dinge muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden. Auf der andern die Antithesis: einige Produkte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden, sondern erfordern eine Erklärung aus Zweckbegriffen. Würden diese beiden Maximen als constitutive (objektive) Prinzipien für die Möglichkeit der Objekte selbst aufgestellt, so würden sie sich widersprechen; als bloß regulative (subjektive) Grundsätze für die Naturforschung widersprechen sie sich nicht. Die frühern Systeme haben den Begriff der Naturzweckmäßigkeit dogmatisch behandelt, sie haben ihn der Natur als Ding an sich entweder zu- oder abgesprochen. Wir aber, eingedenk, daß die Teleologie nur ein regulatives Prinzip ist, machen darüber Nichts aus, ob der Natur an sich innere Zweckmäßigkeit zukomme oder nicht, sondern wir behaupten nur, daß unsere Urtheilskraft die Natur als zweckmäßig ansehen müsse. Wir schauen den Zweckbegriff in die Natur hinein, gänzlich dahingestellt sein lassend, ob nicht vielleicht ein anderer Verstand, der nicht discursiv denkt, wie der unserige, zum Verständniß der Natur den Zweckbegriff gar nicht nöthig hat. Unser Verstand denkt discursiv, geht immer von den Theilen aus und faßt das Ganze als Produkt seiner Theile: er kann daher die organischen Naturprodukte, bei denen umgekehrt das Ganze der Entstehungsgrund und das Prius der Theile ist, nicht anders begreifen, als unter dem Gesichtspunkt des Zweckbegriffs. Gäbe es dagegen einen intuitiven Verstand, welcher im Allgemeinen das Besondere, im Ganzen die Theile schon mitbestimmt erkennen würde, so würde ein solcher Verstand die ganze Natur aus Einem Prinzip begreifen, den Begriff des Zwecks nicht brauchen.

Hätte Kant mit diesem Begriff eines intuitiven Verstandes, sowie mit dem Begriff der immanenten Naturzweckmäßigkeit Ernst gemacht, so hätte er den Standpunkt des subjektiven Idealismus, welchen zu durchbrechen er in seiner Kritik der Urtheilskraft mehrfache Anläufe macht, im Prinzip überwunden: so aber hat er jene Ideen nur hingeworfen und die positive Ausführung derselben seinen Nachfolgern überlassen.

## §. 39. Uebergang auf die nachkantische Philosophie.

Die Kantische Philosophie gewann in Deutschland bald eine fast unbedingte Herrschaft. Die imponirende Kühnheit ihres Standpunkts, die Neuheit ihrer Resultate, die Anwendungsfähigkeit ihrer Prinzipien, der sittliche Ernst ihrer Weltanschauung, vor Allem der Geist der Freiheit und moralischen Autonomie, der in ihr wehte und der den Strebungen jenes Zeitalters kräftigend entgegenkam, verschafften ihr ebenso begeisterten als ausgebreiteten Beifall. Sie bewirkte eine unter allen gebildeten Ständen sich verbreitende, in solchem Maaße noch bei keinem Volke zum Vorschein gekommene Theilnahme an den philosophischen Forschungen. In kurzer Zeit hatte sie sich namentlich eine zahlreiche Schule herangezogen: es gab bald wenige deutsche Universitäten, auf denen sie nicht talentvolle Vertreter gehabt hätte, und in allen Fächern der Wissenschaft und Literatur, namentlich in der Theologie (sie ist die Mutter des theologischen Rationalismus) und im Naturrecht, auch in den schönen Wissenschaften (Schiller) begann sich ihr Einfluß zu äußern. Doch haben sich die meisten in der Kantischen Schule hervorgetretenen Schriftsteller auf eine erläuternde oder auch populäre Ausführung und Anwendung des empfangenen Lehrbegriffs beschränkt und selbst die talentvollsten und selbstständigsten unter den Vertheidigern oder Verbesserern der kritischen Philosophie (z. B. Reinhold 1758—1823, Bardili 1761—1808, Schulze, Beck, Fries, Krug, Bouterweck) waren nur darauf bedacht, theils dem von ihnen angenommenen Kantischen Lehrbegriff eine festere Unterlage zu geben, theils einzelne von ihnen bemerkte Mängel und Lücken zu beseitigen, theils den Standpunkt des transscendentalen Idealismus reiner und folgerichtiger durchzuführen. Eine hervorragende, durch wirklichen Fortschritt philosophisch epochemachende Stellung nehmen unter den Fortsetzern und Fortbildnern der kantischen Philosophie nur zwei Männer ein, Fichte und Herbart; unter den Gegnern des Kantischen Kriticismus (z. B. Hamann, Herder) hat nur Einer philosophische Bedeutung, Jacobi. Diese drei Philosophen sind daher der nächste Gegenstand unserer Betrachtung. Wir schicken der genauern Entwickelung eine kurze vorläufige Charakteristik ihres Verhältnisses zur Kantischen Philosophie voraus.

1) Kant hatte den Dogmatismus kritisch vernichtet; seine Kritik der reinen Vernunft hatte zum Resultat die theoretische Unbeweisbarkeit der drei Vernunftideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Zwar hatte Kant die vom Standpunkt des theoretischen Wissens aus abgewiesenen Ideen in praktischem Interesse wieder eingeführt, als Postulate der praktischen Vernunft: allein als Postulate, als nur praktische Voraussetzungen gewähren sie keine theoretische Gewißheit und bleiben dem Zweifel ausgesetzt. Um diese Ungewißheit, diese Verzweiflung am Wissen, welche das Ende des Kantischen Philosophirens zu sein schien, niederzuschlagen, stellte ein jüngerer Zeitgenosse Kants, Jacobi, dem Standpunkt des Kriticismus als Antithese den Standpunkt der Glaubensphilosophie gegenüber. Allerdings seien die höchsten Vernunftideen, sei das Ewige und Göttliche nicht auf dem Wege und mit den Mitteln der Demonstration zu erreichen und zu erweisen: allein diese Unbeweisbarkeit, diese Unerreichbarkeit für den Verstand sei eben das Wesen des Göttlichen. Um des Höchsten, über den Verstand Hinausliegenden gewiß zu werden, gebe es nur Ein Organ, das Gefühl. — Im Gefühl also, im unvermittelten Wissen, im Glauben gedachte Jacobi jene Gewißheit zu finden, die Kant auf dem Boden des discursiven Denkens vergeblich gesucht hatte.

2) Wie Jacobi als Antithese, so verhält sich Fichte als unmittelbare

Consequenz zur Kantischen Philosophie. Fichte hat den Kant'schen Dualismus, wornach das Ich bald als theoretisches Ich der Außenwelt unterthan, bald als praktisches Ich ihr Herr ist, mit andern Worten, wornach es sich zur Objektivität bald receptiv, bald spontan verhält, dadurch zu seiner Consequenz fortgeführt, daß er die Vernunft ausschließlich praktisch, nur Wille, nur Spontaneität sein läßt und selbst ihr theoretisches, receptives Verhalten zur Objektivität als nur verringerte Thätigkeit, als eine von der Vernunft selbst gesetzte Beschränktheit auffaßt. Für die Vernunft, sofern sie praktisch ist, gibt es aber keine Objektivität, außer insofern sie hervorgebracht werden soll. Der Wille kennt nur ein Sollen, kein Sein. Damit ist das Objektsein der Wahrheit überhaupt geläugnet und das unbekannte Ding an sich mußte als leerer Schatten von selbst wegfallen. „Alles was ist, ist Ich" wird Prinzip des Fichte'schen Systems, welches ebenhiedurch den subjektiven Idealismus in seiner Consequenz und Vollendung darstellt.

3) Während der subjektive Idealismus Fichte's im objektiven Idealismus Schelling's und im absoluten Idealismus Hegel's seine Fortbildung fand, erwuchs gleichzeitig mit diesen Systemen ein dritter Schößling des Kantischen Kriticismus, die Herbart'sche Philosophie. Sie hängt jedoch mehr subjektiv genetisch, als objektiv historisch mit der Kant'schen Philosophie zusammen und nimmt im Uebrigen grundsatzmäßig, unter Abbrechung aller historischen Continuität, eine isolirte Stellung ein. Ihr allgemeiner Boden ist insofern der Kantische, als sie gleichfalls eine kritische Untersuchung und Bearbeitung der subjektiven Erfahrung zu ihrer Aufgabe macht. Wir stellen sie zwischen Fichte und Schelling.

## §. 40. Jacobi.

Friedrich Heinrich Jacobi wurde 1743 zu Düsseldorf geboren. Sein Vater bestimmte ihn für den Handelsstand. Nachdem er in Genf studirt und hier Interesse für die Philosophie gewonnen hatte, übernahm er die Handlung seines Vaters, gab sie jedoch wieder auf, als er jülich-berg'scher wirklicher Hofkammerrath und Zollkommissair, wie auch Geheimer Rath zu Düsseldorf geworden war. In dieser Stadt oder auf seinem benachbarten Landsitze Pempelfort brachte er einen großen Theil seines Lebens zu, in seinen Nebenstunden sich mit liebender Hingebung der Philosophie widmend, von Zeit zu Zeit auf seinem Sommersitze einen Kreis von Freunden um sich versammelnd, mit den Abwesenden durch fleißigen Briefwechsel verbunden, bald auch durch Reisen ältere Bekanntschaften erneuernd und neue anknüpfend. Im Jahr 1804 wurde er an die neu errichtete Akademie der Wissenschaften in München berufen; seit 1807 Präsident derselben starb er daselbst 1819. Jacobi war ein geistreicher Mann und liebenswürdiger Charakter, neben dem Philosophen auch Weltmann und Dichter, daher in seinem Philosophiren ohne strenge logische Ordnung, ohne präcisen Gedankenausdruck. Seine Schriften sind kein systematisches Ganze, sondern Gelegenheitsschriften, „rapsodisch, im Heuschrecken Gange" verfaßt, meist in Brief-, Gespräch-, auch Romanform. „Nie war es mein Zweck, sagt er selbst, ein System für die Schule aufzustellen. Meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie erhielten eine geschichtliche Folge; ich machte sie gewissermaßen nicht selbst, nicht beliebig, sondern fortgezogen von einer höhern, mir unwiderstehlichen Gewalt." — Dieser Mangel an einem innern Eintheilungsprinzip und an systematischer Gliederung macht eine Entwickelung der Jacobi'schen Philosophie nicht ganz leicht. Am Besten wird sie unter folgenden drei Gesichtspunkten dargestellt: 1) die Polemik Jacobi's gegen

das vermittelte Wissen; 2) sein Prinzip des unmittelbaren Wissens; 3) seine Stellung zur zeitgenössischen Philosophie, namentlich zum Kant'schen Kriticismus.

1) Den negativen Ausgangspunkt seines Philosophirens hat Jacobi an Spinoza genommen. In seiner Schrift „über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn" (1785) richtete er zuerst wieder die öffentliche Aufmerksamkeit auf die ganz vergessene spinozistische Philosophie. Der Briefwechsel ist so eingeleitet: Jacobi macht die Entdeckung, daß Lessing Spinozist war, berichtet es an Mendelssohn, dieser will es nicht glauben und hieraus entspinnen sich dann die weitern historischen und philosophischen Erörterungen. Die positiven philosophischen Ansichten, die Jacobi in dieser Schrift vorträgt, reduciren sich auf folgende drei Hauptsätze: 1) Spinozismus ist Fatalismus und Atheismus. 2) Jeder Weg philosophischer Demonstration führt zu Fatalismus und Atheismus. 3) Um nicht in diesen zu verfallen, müssen wir dem Demonstriren eine Gränze setzen und anerkennen, daß das Element aller menschlichen Erkenntniß der Glaube ist. 1) Der Spinozismus ist Atheismus, denn nach ihm ist die Ursache der Welt keine Person, kein nach Zwecken wirkendes, mit Vernunft und Willen begabtes Wesen, also kein Gott. Er ist Fatalismus, denn nach ihm hält sich der menschliche Wille nur fälschlich für frei. 2) Dieser Atheismus und Fatalismus ist jedoch nur die nothwendige Consequenz alles streng demonstrativen Philosophirens. Eine Sache begreifen, sagt Jacobi, heißt, sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten, es heißt, zu einem Wirklichen eine Möglichkeit, zu einem Bedingten die Bedingung, zu einem Unmittelbaren die Vermittelung finden. Wir begreifen nur Dasjenige, was wir aus einem Andern erklären können. Daher bewegt sich unser Begreifen in einer Kette bedingter Bedingungen und dieser Zusammenhang bildet einen Naturmechanismus, in dessen Erforschung unser Verstand sein unabsehliches Feld hat. So lange wir begreifen und beweisen wollen, müssen wir über jedem Gegenstande noch einen höheren, der ihn bedingt, annehmen; wo die Kette des Bedingten aufhört, da hört auch das Begreifen und Demonstriren auf; ohne das Demonstriren aufzugeben, kommen wir auf kein Unendliches. Will die Philosophie mit endlichem Verstande Unendliches erfassen, so muß sie das Göttliche zu einem Endlichen herabsetzen und in diesem Argen liegt alle und jede bisherige Philosophie befangen, während es doch augenscheinlich ein ungereimtes Unternehmen ist, Bedingungen des Unbedingten entdecken zu wollen, das absolut Nothwendige zu einem Möglichen zu machen, um es construiren zu können. Ein Gott, welcher bewiesen werden könnte, ist kein Gott, denn allemal ist ja der Beweisgrund über dem, was bewiesen werden soll, das letztere trägt seine Realität von ihm zu Lehen. Sollte das Dasein Gottes bewiesen werden, so müßte sich Gott aus einem Grunde, der vor und über Gott wäre, ableiten lassen. Daher das Jacobi'sche Paradoxon: es ist das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei, kein übernatürliches, außerweltliches, supramundanes Wesen. Nur unter dieser Bedingung, nämlich daß allein Natur, diese also selbstständig und Alles in Allem sei, kann die Wissenschaft ihr Ziel der Vollkommenheit erreichen, kann sie ihrem Gegenstande gleich und selbst Alles in Allem zu werden sich schmeicheln, — das Resultat, das Jacobi aus dem „Drama der Geschichte der Philosophie" zieht, ist also dieses: „Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza. Wer annehmen kann, daß alle Werke und Thaten der Menschen dem Naturmechanismus zufolge hervorgebracht seien und die Intelligenz als nur begleitendes Bewußtsein dabei bloß und allein das Zusehen habe, mit dem ist weiter nicht zu streiten, ihm ist nicht zu helfen, ihn müssen wir

losgeben. Die philosophische Gerechtigkeit kann ihm Nichts mehr anhaben; denn was er läugnet, läßt sich streng philosophisch nicht beweisen, was er beweist, streng philosophisch nicht widerlegen." — Wie ist hier zu helfen? „Der Verstand, isolirt, ist materialistisch und unvernünftig; er läugnet den Geist und Gott. Die Vernunft, isolirt, ist idealistisch und unverständig: sie läugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott." Gut: so suchen wir 3) eine andere Erkenntnißart des Uebersinnlichen, welche der Glaube ist. Jacobi nennt diese Flucht aus dem begreifenden Erkennen zum Glauben den salto mortale der menschlichen Vernunft. Jede Gewißheit, die begriffen werden soll, verlangt eine andere Gewißheit; dieß führt auf eine unmittelbare Gewißheit, die keiner Gründe und Beweise bedarf, ja schlechterdings alle Beweise ausschließt. Ein solches Fürwahrhalten, das nicht aus Vernunftgründen entspringt, heißt Glauben. Das Sinnliche sowohl als das Uebersinnliche erkennen wir nur durch Glauben. Alle menschliche Erkenntniß geht aus von Offenbarung und Glauben.

Diese Sätze, die Jacobi in seinen Briefen über Spinoza vorgetragen hatte, verfehlten nicht, in der deutschen philosophischen Welt allgemeines Aergerniß zu erregen. Man warf ihm vor, er sei ein Vernunftfeind, ein Prediger des blinden Glaubens, ein Verächter der Wissenschaft und zumal der Philosophie, ein Schwärmer, ein Papist. Um diese Vorwürfe zurückzuweisen und seinen Standpunkt zu rechtfertigen, schrieb er sofort, 1787, anderthalb Jahre nach der ersten Bekanntmachung der eben genannten Schrift, sein Gespräch „David Hume oder vom Glauben, Idealismus und Realismus," worin er sein Prinzip des Glaubens oder des unmittelbaren Wissens ausführlicher und bestimmter entwickelte.

2) Jacobi unterscheidet seinen Glauben zuerst vom blinden Auctoritätsglauben. Blinder Glaube sei ein solcher, der sich, statt auf Vernunftgründe, auf ein fremdes Ansehen stütze. Dieß sei bei seinem Glauben nicht der Fall, der sich vielmehr auf die innerste Nöthigung des Subjekts selber stütze. Ferner sei sein Glaube nicht willkürliche Einbildung: wir können uns alles Mögliche einbilden, aber um ein Ding auch für wirklich zu halten, dazu gehöre eine unerklärliche Nöthigung unseres Gefühls, die wir nicht anders als Glauben nennen. — Ueber das Verhältniß, in welchem der Glaube zu den verschiedenen Seiten des menschlichen Erkenntnißvermögens steht, äußert sich Jacobi schwankend, da er sich in seiner Terminologie nicht gleich bleibt. In seiner früheren Terminologie stellte er den Glauben (oder, wie er ihn auch nennt, die Glaubenskraft) auf die Seite des Sinns oder der Receptivität und ließ ihn einen Gegensatz bilden gegen Verstand und Vernunft, indem er die beiden letzteren Ausdrücke als gleichbedeutend nahm für das endliche vermittelte Wissen der bisherigen Philosophie; späterhin setzte er, nach Kant's Vorgang, die Vernunft dem Verstande entgegen und nannte nun dasjenige Vernunft, was er früher Sinn und Glauben genannt hatte. Der Vernunftglaube, die Vernunftanschauung ist ihm jetzt das Organ zur Vernehmung des Uebersinnlichen. Als solches steht sie dem Verstande entgegen. Es muß ein höheres Vermögen geben, welchem sich das Wahre in und über den Erscheinungen auf eine den Sinnen und dem Verstande unbegreifliche Weise kund thut. Dem erklärenden Verstande steht gegenüber die nicht erklärende, positiv offenbarende, unbedingt entscheidende Vernunft, der natürliche Vernunftglaube. Wie es eine sinnliche Anschauung gibt, so gibt es eine rationale Anschauung durch die Vernunft, gegen welche so wenig eine Demonstration gilt, als gegen die Sinnesanschauung. Den Gebrauch des Ausdrucks Vernunftanschauung rechtfertigt Jacobi aus dem Mangel einer andern passenden Bezeichnung. Die Sprache besitze keinen andern Ausdruck, um die Art und Weise anzudeuten, wie das den

Sinnen Unerreichbare im überschwänglichen Gefühl erfaßt wird. Wenn Jemand sagt, er wisse Etwas, so fragt man mit Recht, woher? und dann muß er sich unvermeidlich entweder auf Sinnesempfindung oder auf Geistesgefühl berufen; das Letztere steht über dem Ersteren so hoch, als die Menschengattung über den Thieren. So gestehe ich denn, sagt Jacobi, ohne Scheu, daß meine Philosophie vom Gefühl, dem objektiven, reinen, ausgeht und daß sie die Auktorität desselben für die höchste erklärt. Das Vermögen der Gefühle ist das Höchste im Menschen, was ihn allein vom Thiere spezifisch unterscheidet; es ist mit der Vernunft eins und dasselbe, oder, die Vernunft geht aus dem Vermögen der Gefühle einzig und allein hervor.

In welchen Gegensatz er sich mit diesem Prinzip des unmittelbaren Wissens gegen das bisherige Philosophiren stelle, darüber hatte Jacobi das klarste Bewußtsein. „Es war — sagt er in der Einleitung zu seinen sämmtlichen Werken — seit Aristoteles ein zunehmendes Bestreben in den philosophischen Schulen entstanden, die unmittelbare Erkenntniß der mittelbaren, das ursprünglich Alles begründende Wahrnehmungsvermögen dem durch Abstraktion bedingten Reflexionsvermögen, das Urbild dem Abbilde, das Wesen dem Worte, die Vernunft dem Verstande unterzuordnen, ja in diesem jene ganz untergehen und verschwinden zu lassen. Nichts sollte fortan mehr für wahr gelten, als was sich beweisen, zweimal beweisen ließe, wechselsweise in der Anschauung und im Begriffe, in der Sache und in ihrem Bilde oder dem Worte; und in diesem nur, dem Worte, sollte wahrhaft die Sache liegen und wirklich zu erkennen sein." Allein jede Philosophie, welche nur reflektirende Vernunft annimmt, muß sich zuletzt in ein Nichts der Erkenntniß verlieren. Ihr Ende ist Nihilismus.

3) Welche Stellung Jacobi von seinem Glaubensprinzip aus namentlich zur Kant'schen Philosophie einnehmen würde, läßt sich zum Theil aus dem Gesagten abnehmen. Jacobi hat sich mit ihr theils in dem oben genannten Gespräch „David Hume" (besonders in der Beilage dazu, die „über den transscendentalen Idealismus" handelt), theils in dem Aufsatz „über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen" (1801) auseinandergesetzt. Sein Verhältniß zu ihr läßt sich auf folgende drei Hauptpunkte reduciren: 1) Nicht einverstanden ist Jacobi mit der Kant'schen Theorie der sinnlichen Erkenntniß. Er vertheidigt ihr gegenüber den Standpunkt des Empirismus, behauptet die Wahrhaftigkeit der Sinneswahrnehmung und läugnet die Apriorität von Raum und Zeit. Kant gehe durchaus damit um, zu beweisen, daß sowohl die Gegenstände als ihre Verhältnisse bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbst und durchaus nicht außer uns vorhanden seien. Denn wenn auch gesagt werde, es entspreche unsern Vorstellungen ein Etwas als Ursache, so bleibe doch verborgen, was dieses Etwas sei. Die Gesetze unseres Anschauens und Denkens seien nach Kant ohne alle objektive Gültigkeit, unsere Erkenntniß enthalte Nichts von objektiver Bedeutung. Es sei aber ungereimt, anzunehmen, daß sich in den Erscheinungen Nichts von dem dahinter verborgenen Wahren offenbare. Bei dieser Annahme wäre es besser, das unbekannte Ding-an-sich vollends aufzuheben und den Idealismus consequent durchzuführen. „Consequenterweise kann Kant nicht Gegenstände voraussetzen, welche Eindrücke auf unsere Seele machen. Er muß den kräftigsten Idealismus lehren." 2) Im Wesentlichen einverstanden ist dagegen Jacobi mit der Kant'schen Kritik des Verstandes. Wie Jacobi behauptete ja auch Kant, der Verstand sei unzureichend, das Uebersinnliche zu erkennen, und die höchsten Vernunftideen könnten nur im Glauben erfaßt werden. Jacobi setzt Kant's Hauptverdienst darein, die

Ideen weggeräumt zu haben, welche bloße Produkte der Reflexion und logische Phantasmen seien. „Es kann der Verstand, aus Begriffen Begriffe von Begriffen erzeugend und so allmälig hinaufsteigend zu Ideen, leicht die Einbildung gewinnen, daß er, vermöge dieser über den Sinnesanschauungen ihm aufsteigenden, bloß logischen Phantasmen, die Sinneswelt und sich selbst wahrhaft zu überfliegen und mit seinem Fluge eine von der Anschauung unabhängige höhere Wissenschaft, eine Wissenschaft des Uebersinnlichen zu erreichen nicht nur das Vermögen, sondern die entschiedenste Bestimmung habe. Diesen Irrthum und Selbstbetrug enthüllte und zerstörte Kant. So wurde für den ächten Rationalismus vorerst wenigstens ein leerer Platz gewonnen. Dieß ist Kant's wahrhaft große That, sein unsterbliches Verdienst. Der gesunde Sinn unseres Weisen aber wehrte ihm, sich zu verhehlen, daß dieser leere Platz sich sogleich in einen alle Erkenntniß des Wahren in sich verschlingenden Abgrund verwandeln müßte, wenn nicht — ein Gott in's Mittel träte, um es zu verhindern. Hier begegnen sich Kant's Lehre und die meine." Jedoch ist Jacobi 3) nicht ganz damit einverstanden, daß Kant der theoretischen Vernunft die Fähigkeit des objektiven Erkennens ganz abspricht. Jacobi tadelt es, daß Kant darüber klagt, daß die menschliche Vernunft die Realität ihrer Ideen nicht theoretisch darzuthun vermöge. Kant sei also noch in dem Wahne befangen, es liege nicht in der Natur der Ideen selbst, daß sie nicht bewiesen werden können, sondern in der mangelhaften Natur unserer Erkenntniß. Kant versuche daher auf praktischem Wege eine Art wissenschaftlichen Beweises: ein Umweg, der jedem tiefer Dringenden thöricht erscheinen müsse, da jeder Beweis ebenso unmöglich als unnöthig sei.

Nicht so befreundet als mit Kant ist Jacobi mit der nachkantischen Philosophie. Besonders war ihm die atheistische Richtung derselben anstößig. „Kant, diesem tiefdenkenden, aufrichtigen Philosophen, galten die Worte Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Religion ganz dasselbe, was sie dem bloß gesunden Menschenverstande von jeher bedeutet und gegolten haben; Kant trieb mit ihnen keineswegs nur Betrug oder Spiel. Man nahm ein Aergerniß an ihm, weil er die Unzulänglichkeit aller Beweise der spekulativen Philosophie für diese Ideen unwiderleglich darthat. Den Verlust der theoretischen Beweise ersetzte er durch nothwendige Postulate einer reinen praktischen Vernunft. Hiemit war, nach Kant's Versicherung, der Philosophie vollkommen geholfen und das von ihr immer verfehlte Ziel wirklich erreicht. Aber schon die leibliche Tochter der kritischen Philosophie (Fichte) macht die lebendige und wirkende moralische Ordnung selbst zu Gott, einem Gotte, ausdrücklich ohne Bewußtsein und Selbstsein. Diese aufrichtigen Worte erregten, da sie öffentlich und so ganz unverhohlen ausgesprochen wurden, doch noch einiges Aufsehen. Aber sehr bald legte sich der Schrecken. Gleich darauf, da die zweite Tochter der kritischen Philosophie (Schelling) die von der ersten noch stehen gelassene Unterscheidung zwischen Natur- und Moralphilosophie, Nothwendigkeit und Freiheit vollends, d. h. auch namentlich aufhob und ohne Weiteres erklärte, über der Natur sei Nichts und sie allein sei, erregte dieß schon gar kein Staunen mehr; diese zweite Tochter ist ein umgekehrter oder verklärter Spinozismus, ein Idealmaterialismus." Die letztere Aeußerung über Schelling, mit der andere noch härtere Anspielungen in derselben Schrift zusammenhingen, rief die bekannte Erwiederung dieses Philosophen („Schellings Denkmal der Schrift: Von den göttlichen Dingen," 1812) hervor.

Werfen wir nun einen kritischen Blick auf den philosophischen Standpunkt Jacobi's zurück, so können wir als die Eigenthümlichkeit desselben die abstrakte

Trennung von Verstand und Gefühl bezeichnen. Verstand und Gefühl vermochte Jacobi nicht in Uebereinstimmung zu bringen. „Licht, ist in meinem Herzen — sagt er, — aber so wie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Klarheiten ist die wahre? Die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen nur einen bodenlosen Abgrund zeigt? Oder die des Herzens, welche zwar verheißend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen läßt? Kann der menschliche Geist Wahrheit ergreifen, wenn nicht in ihm jene beiden Klarheiten zu Einem Lichte sich vereinigen? Und ist diese Vereinigung anders als durch ein Wunder denkbar?" Wenn nun Jacobi, um diesen Widerstreit von Verstand und Gefühl einigermaßen zu schlichten, an die Stelle des vermittelten Wissens, als eines endlichen, das unmittelbare Wissen gesetzt hat, so war dieß eine Selbsttäuschung. Auch das vermeintlich unmittelbare Wissen, das Jacobi als das eigentliche Erkenntnißorgan für's Uebersinnliche ansieht, ist ein vermitteltes, hat eine Reihe subjektiver Vermittelungen durchlaufen und kann sich nur in gänzlichem Vergessen seiner eigenen Genesis für ein unvermitteltes ausgeben.

## §. 41. Fichte.

Johann Gottlieb Fichte wurde zu Rammenau in der Oberlausitz 1762 geboren. Ein schlesischer Edelmann nahm sich des Knaben an und übergab ihn zuerst einem Prediger, hierauf der Lehranstalt zu Schulpforte. In seinem 18. Jahre, Michaelis 1780, bezog Fichte die Universität Jena, um Theologie zu studiren. Bald fand er sich zur Philosophie hingezogen, namentlich ergriff ihn gewaltig das Studium Spinoza's. Das Sorgenvolle seiner äußern Lage diente nur dazu, seinen Willen und seine Kraft zu stählen. Seit 1784 war er in verschiedenen Häusern in Sachsen Erzieher; als er sich daselbst 1787 um eine Stelle als Landgeistlicher bewarb, wurde ihm dieß Gesuch wegen seiner religiösen Denkweise abgeschlagen. Er mußte nun sein Vaterland, an dem er mit ganzer Seele hing, verlassen und nahm 1788 eine Hauslehrerstelle in Zürich an, woselbst er auch seine Braut, eine Schwestertochter Klopstocks, kennen lernte. Zu Ostern 1790 kehrte er nach Sachsen zurück und privatisirte in Leipzig; durch Privatstunden, die er einem Studirenden darin zu ertheilen hatte, wurde er hier gelegentlich mit der Kant'schen Philosophie bekannt. Im Frühling 1791 finden wir ihn als Hauslehrer in Warschau, kurz darauf in Königsberg, wohin er ging, um den von ihm verehrten Kant persönlich kennen zu lernen. Statt einer Empfehlung überreichte er ihm eine in acht Tagen verfaßte Schrift: „Kritik aller Offenbarung". Fichte versuchte darin die Möglichkeit einer Offenbarung aus der praktischen Vernunft zu deduciren. Rein a priori gehe dieß nicht, sondern nur unter einer empirischen Bedingung: man müsse nämlich den Fall setzen, die Menschheit sei in solchem moralischen Ruin, daß das Sittengesetz allen seinen Einfluß auf den Willen verloren hätte, daß alle Moralität erloschen sei. In einem solchen Falle lasse es sich nun von Gott, als dem moralischen Weltregenten, erwarten, daß er rein moralische Antriebe auf dem Wege der Sinne an die Menschen gelangen lasse, daß er sich ihnen durch eine besondere, für diesen Zweck bestimmte Erscheinung in der Sinnenwelt als Gesetzgeber ankündigte. Eine besondere Offenbarung wäre also in diesem Falle ein Postulat der praktischen Vernunft. Auch den möglichen Inhalt einer solchen Offenbarung suchte Fichte a priori zu bestimmen. Da wir außer Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Nichts zu wissen brauchen, so kann die Offenbarung auch nichts Anderes als dieß enthalten und zwar

müssen diese Lehren einerseits faßlich darin enthalten sein, andererseits so, daß die symbolische Einkleidung nicht auf unbegränzte Verehrung Anspruch macht. Die Schrift, die 1792 anonym erschien, erregte das größte Aufsehen und wurde allgemein für ein Werk Kant's gehalten. Sie trug dazu bei, daß Fichte bald darauf, 1793, in Zürich, wohin er zurückgekehrt war, um seine Vermählung zu feiern, einen Ruf als Professor der Philosophie nach Jena erhielt, an die Stelle Reinholds, der damals nach Kiel ging. Gleichzeitig war es, daß Fichte gleichfalls anonym seine „Beiträge zur Berichtigung der Ansichten über die französische Revolution" schrieb, eine Schrift, die bei den Regierungen in üblem Gedächtniß blieb. Zu Ostern 1794 trat Fichte sein neues Amt an und er sah schnell seinen öffentlichen Ruf begründet. In einer Reihe von Schriften (die Wissenschaftslehre erschien 1794, das Naturrecht 1796, die Sittenlehre 1798) suchte er seinen neuen, über Kant hinausgehenden Standpunkt zu rechtfertigen und durchzuführen und übte dadurch mächtigen Einfluß auf die wissenschaftliche Bewegung in Deutschland aus, zumal da Jena damals eine der blühendsten Universitäten und der Sammelpunkt aller strebenden Köpfe war. Mit Göthe, Schiller, den Gebrüdern Schlegel, W. Humboldt und Hufeland stand Fichte in näherer Verbindung. Leider kam es nach einigen Jahren zum Bruch. Seit 1795 war Fichte Mitherausgeber des von Niethammer gegründeten „philosophischen Journals". Ein Mitarbeiter, Rektor Forberg zu Saalfeld, wollte 1798 einen Aufsatz „über die Bestimmung des Begriffs der Religion" in dieses Journal einrücken lassen. Fichte, der es widerrathen, nahm ihn zwar auf, schickte jedoch demselben eine Einleitung voran „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", wodurch er das in dem Aufsatze vielleicht Anstößige zu entfernen oder zu mildern sich bestrebte. Beide Aufsätze erregten großes Geschrei über Atheismus. Chursachsen konfiscirte das Journal in seinen Landen und erließ ein Requisitionsschreiben an die ernestinischen Herzöge, die gemeinschaftlichen Erhalter der Universität Jena, um die Verfasser zur Verantwortung zu ziehen und nach Befinden ernstlich bestrafen zu lassen. Fichte, das Konfiskationsedikt beantwortend, rechtfertigte sich öffentlich durch seine Schrift „Appellation an das Publikum. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfiscirt" 1799, und bei seiner Regierung durch die Schrift „der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus". Die Weimar'sche Regierung, die sowohl ihn als Chursachsen zu schonen wünschte, zögerte mit der Entscheidung. Doch als Fichte, mit oder ohne Grund, unter der Hand erfahren hatte, daß man die ganze Sache mit einem den Angeklagten zu ertheilenden Verweise ihrer Unvorsichtigkeit abmachen wolle, so schrieb er, der entweder rechtliche Verurtheilung oder glänzende Genugthuung verlangte, einen Privatbrief an ein Mitglied der Regierung, worin er im Falle eines Verweises seinen Abschied fordern zu wollen erklärte und mit der Drohung schloß, daß mehrere seiner Freunde die Universität mit ihm verlassen würden, um zusammen eine neue in Deutschland zu gründen. Die Regierung nahm diese Erklärung als Entlassungsgesuch an, indem sie damit indirekt den Verweis als unvermeidlich aussprach. Religiös und politisch verdächtig sah sich Fichte vergeblich nach einem Zufluchtsort um. Der Fürst von Rudolstadt, an den er sich wandte, verweigerte ihm seinen Schutz und auch in Berlin erregte seine Ankunft (1799) anfangs Aufsehen. In Berlin, wo er viel mit Friederich Schlegel, auch Schleiermacher und Novalis umging, gestalteten sich seine Ansichten allmälig um: die Jenaer Katastrophe hatte ihn von dem einseitig moralischen Standpunkte, den er, auf Kant gestützt, bis dahin

festhielt, zur religiösen Sphäre hingelenkt: er suchte nunmehr die Religion mit seinem Standpunkt der Wissenschaftslehre auszusöhnen und wandte sich einem gewissen Mysticismus zu (zweite Form der Fichte'schen Lehre). Nachdem er in Berlin mehrere Jahre privatisirt, auch philosophische Vorträge für Gebildete gehalten hatte, erhielt er, durch Beyme und Altenstein dem Staatskanzler Hardenberg empfohlen, 1805 eine Professur der Philosophie in Erlangen, zugleich mit der Erlaubniß, des Winters nach Berlin zurückzukehren und daselbst, wie bisher, philosophische Vorträge vor einem gemischten Publikum zu halten. So hielt er im Winter 1807—8, während ein französischer Marschall Gouverneur von Berlin war und seine Stimme oft von den durch die Straßen ziehenden feindlichen Trommeln übertäubt wurde, seine berühmten „Reden an die deutsche Nation". Die Gründung der Berliner Universität betrieb Fichte auf's eifrigste: denn allein durch gänzliche Umgestaltung der Erziehung glaubte Fichte die Wiedergeburt Deutschlands herbeiführen zu können. Als die neue Universität 1809 eröffnet wurde, wurde ihm im ersten Jahr das Dekanat der philosophischen Fakultät, im zweiten die Rektorwürde übertragen. An dem ausbrechenden Befreiungskriege nahm Fichte durch Wort und That den lebhaftesten Antheil. Seine Frau hatte sich bei der Pflege der Verwundeten und Kranken ein Nervenfieber zugezogen, sie wurde zwar gerettet, doch bald er selbst davon befallen: er erlag der Krankheit den 28. Jan. 1814 im noch nicht vollendeten 52. Lebensjahre.

In der folgenden Darstellung der Fichte'schen Philosophie unterscheiden wir zunächst die beiden (innerlich verschiedenen) Perioden seines Philosophirens, die Jenaer und die Berliner; der erste Abschnitt hinwiederum theilt sich in zwei Hälften, Fichte's Wissenschaftslehre und seine praktische Philosophie.

## I. Die Fichte'sche Philosophie in ihrer ursprünglichen Gestalt.

1) Die theoretische Philosophie Fichte's, seine Wissenschaftslehre. Daß der durchgeführte subjektive Idealismus Fichte's nur die Consequenz des Kant'schen Standpunkts ist, ist schon oben (§. 39.) in der Kürze ausgeführt worden. Es war nur eine unvermeidliche Consequenz, wenn Fichte das Kant'sche Ding-an-sich, das Kant für unerkennbar, aber nichtsdestoweniger für reell ausgegeben hatte, vollends wegwarf und jenen äußern Anstoß des Geistes, den Kant auf das Ding-an-sich zurückgeführt hatte, als eigenen Akt des Geistes setzte. Daß nur das Ich ist und daß Dasjenige, was man für eine Beschränkung des Ich durch äußere Gegenstände hält, vielmehr die eigene Selbstbeschränkung des Ich ist — dieß ist das Grundthema des Fichte'schen (wie alles) Idealismus.

Fichte selbst begründet den Standpunkt seiner Wissenschaftslehre in folgender Weise. In jeder Erfahrung ist neben einander ein Ich und ein Ding, die Intelligenz und ihr Gegenstand. Welche von beiden Seiten muß auf die andere reducirt werden? Abstrahirt der Philosoph vom Ich, so bekommt er ein Ding-an-sich und muß alsdann die Vorstellungen als Produkte des Gegenstandes fassen; abstrahirt er vom Gegenstande, so bekommt er ein Ich an sich. Jenes ist der Dogmatismus, dieses der Idealismus. Beide sind unvereinbar mit einander und es ist kein Drittes möglich. Es muß also zwischen Beiden gewählt werden. Um zwischen beiden Systemen zu entscheiden, bemerke man Folgendes: 1) daß das Ich im Bewußtsein vorkommt, wogegen das Ding-an-sich eine reine Erdichtung ist, indem wir im Bewußtsein nur ein Empfundenes haben; 2) der Dogmatismus soll die Entstehung seiner Vorstellung erklären:

diese erklärt er aus einem Gegenstande an sich, er geht von Etwas aus, was nicht im Bewußtsein liegt. Allein das Sein wirkt nur Sein, nicht Vorstellen. Daher kann nur der Idealismus richtig sein, der nicht vom Sein, sondern von der Intelligenz ausgeht. Diese ist ihm nur thätig, nicht leidend, weil sie ein Erstes und Absolutes ist: eben deßwegen kommt ihr kein Sein zu, sondern lediglich ein Handeln. Die Formen dieses Handelns, das System der nothwendigen Handlungsweise der Intelligenz ist aus dem Wesen der Intelligenz abzuleiten. Nimmt man, wie Kant seine Kategorieen, die Gesetze der Intelligenz aus der Erfahrung auf, so begeht man einen doppelten Fehler, 1) sofern man nicht sieht, warum die Intelligenz so handeln müsse und ob diese Gesetze auch immanente Gesetze der Intelligenz seien; 2) sofern alsdann nicht einzusehen ist, wie das Objekt selbst entsteht. Folglich sind sowohl die Grundsätze der Intelligenz, als die Objektivität aus dem Ich selbst abzuleiten.

Indem Fichte diese Consequenzen zog, glaubte er nur den wahren Sinn der Kant'schen Lehre ausgesprochen zu haben. „Was mein System eigentlich sei, ob ächter durchgeführter Kriticismus, wie ich glaube, oder wie man es sonst nennen wolle, thut Nichts zur Sache". Sein System, behauptet Fichte, habe dieselbe Ansicht der Sache, wie das Kant'sche. Die zahlreichen Vertheidiger und Nachfolger Kant's aber hätten dessen Idealismus gänzlich verkannt und mißverstanden. In der zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797) gibt Fichte diesen Auslegern der Kritik der reinen Vernunft zwar zu, daß sie Stellen enthalte, in denen Kant Empfindungen, die dem Subjekte von außen her gegeben würden, als materiale Bedingungen der objektiven Realität fordert; zeigt aber, daß jene Stellen mit den unzähligemale wiederholten Aeußerungen der Kritik, daß von einer Einwirkung eines an sich außer uns befindlichen transscendentalen Gegenstandes gar nicht die Rede sein könne, durchaus nicht zu vereinigen sein würden, wenn unter dem Grunde der Empfindungen etwas Anderes, als ein bloßer Gedanke verstanden würde. „So lange — setzt Fichte hinzu — Kant nicht ausdrücklich mit denselben Worten erklärt, er leite die Empfindungen ab von einem Eindrucke des Dings-an-sich, oder, daß ich mich seiner Terminologie bediene, die Empfindung sei aus einem an sich außer uns vorhandenen transscendentalen Gegenstande zu erklären: so lange werde ich nicht glauben, was jene Ausleger uns von Kant berichten. Thut er aber diese Erklärung, so werde ich die Kritik der reinen Vernunft eher für ein Werk des Zufalls halten, als für das eines Kopfes." Der alte Kant ließ jedoch mit einer derartigen Erklärung nicht lange auf sich warten. Im Intelligenzblatt der Allg. Litteraturzeitung (1799) wies er die Fichte'sche Nachbesserung seines Systems förmlich und mit vielem Nachdruck zurück, protestirte gegen jede Auslegung seiner Schriften nach einem eingebildeten Geiste und bestand auf dem Buchstaben seiner in der Kritik der Vernunft niedergelegten Theorie. Reinhold bemerkt hiezu: „Seit der bekannten öffentlichen Erklärung Kant's über die Fichte'sche Philosophie ist es zwar keinem Zweifel mehr unterworfen, daß Kant sein eigenes System sich ganz anders vorstelle und von seinen Lesern vorgestellt wissen wolle, als Fichte dasselbe sich vorgestellt und interpretirt hat. Aber daraus läßt sich höchstens schließen, Kant selbst halte sein System darum nicht für inconsequent, weil dasselbe ein Etwas außer der Subjektivität voraussetzt. Es folgt aber keineswegs, daß Fichte geirrt hat, sofern er jenes System eben um dieser Voraussetzung willen für inconsequent erklärte." Daß Kant selbst eine Ahnung dieser Inconsequenz hatte, beweisen die Abänderungen, die er bei der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft vorgenommen hat: er hat

hier die idealistische Seite seines Systems hinter die empirische entschieden zurücktreten lassen.

Aus dem Gesagten ergibt sich der allgemeine Standpunkt der Wissenschaftslehre: sie wird das Ich zum Prinzip machen und aus dem Ich alles Uebrige abzuleiten suchen. Daß unter diesem Ich nicht das einzelne Individuum, sondern das allgemeine Ich, die allgemeine Vernünftigkeit zu verstehen ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Ichheit und Individualität, reines und empirisches Ich sind ganz verschiedene Begriffe.

Ueber die Form der Wissenschaftslehre ist noch Folgendes vorauszuschicken. Die Wissenschaftslehre muß nach Fichte einen obersten Grundsatz aufstellen, aus dem sie alle übrigen Sätze ableitet. Dieser oberste Grundsatz der Wissenschaftslehre muß schlechthin durch sich selbst gewiß sein. Soll unser menschliches Wissen nicht Stückwerk sein, so muß es einen solchen höchsten Grundsatz geben. Da nun aber ein solcher Grundsatz sich nicht erweisen läßt, so kommt Alles auf den Versuch an. Es muß eine Probe gemacht werden und nur so läßt sich ein Beweis herstellen: finden wir einen Satz, auf den sich alle Wissenschaft zurückführen läßt, so ist er als Grundsatz bewiesen. Außer dem ersten Grundsatz lassen sich aber noch zwei andere denken, von denen der eine dem Inhalt nach unbedingt, aber der Form nach durch den ersten Grundsatz bedingt und aus ihm abgeleitet ist; der andere umgekehrt. Diese drei Grundsätze werden sich endlich so zu einander verhalten, daß der zweite dem ersten entgegengesetzt ist und aus beiden zusammen ein dritter erzeugt wird. — Nach diesem Plane, das oben Erörterte hinzugenommen, wird also der erste absolute Grundsatz vom Ich ausgehen, der zweite ihm ein Ding oder ein Nicht-Ich entgegensetzen und der dritte das Ich wieder in Reaktion gegen das Ding oder das Nicht-Ich setzen. — Diese Fichte'sche Methode (Thesis-Antithesis-Synthesis) ist ganz dieselbe, die Hegel später aufgenommen und auf das ganze System der Philosophie ausgedehnt hat, eine Verbindung der synthetischen und der analytischen Methode. Es wird ausgegangen von einer Grundsynthesis, in dieser Synthesis werden durch Analysis Gegensätze aufgesucht, um diese Gegensätze hierauf durch eine zweite Synthesis zu vereinigen. Aber auch in dieser zweiten Synthesis wird die Analysis wieder Gegensätze entdecken: es muß also eine dritte Synthesis gefunden werden und so fort, bis man zuletzt auf solche Gegensätze kommt, welche sich nicht mehr vollkommen, sondern nur annäherungsweise verbinden lassen.

Wir stehen jetzt an der Schwelle der Wissenschaftslehre. Die Wissenschaftslehre zerfällt in 3 Theile: a) Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre, b) Grundlage des theoretischen Wissens, c) Grundlage der Wissenschaft des Praktischen.

Der obersten Grundsätze sind es, wie gesagt, drei, ein absolut unbedingter und zwei relativ unbedingte. 1) Der absolut erste schlechthin unbedingte Grundsatz soll diejenige Thathandlung ausdrücken, die allem Bewußtsein zu Grunde liegt und allein es möglich macht. Dieser Grundsatz ist der Satz der Identiät, A = A. Dieser Grundsatz bleibt zurück und läßt sich schlechthin nicht wegdenken, wenn man alle empirischen Bestimmungen des Bewußtseins absondert. Er ist Thatsache des Bewußtseins und muß deßhalb allgemein zugegeben werden: zugleich ist er doch nicht, wie jede andere empirische Thatsache, ein Bedingtes, sondern, weil er freie Thathandlung ist, ein Unbedingtes. Indem man behauptet, daß dieser Satz ohne allen weiteren Grund gewiß ist, so schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen. Man setzt dadurch nicht, A sei, sondern nur: wenn A sei, so sei A. Es han-

delt sich nicht um den Inhalt des Satzes, sondern nur um seine Form. Der Satz A = A ist also seinem Inhalt nach bedingt (hypothetisch) und nur seiner Form, seinem Zusammenhang nach unbedingt. Wollen wir einen sowohl seinem Inhalt als seinem Zusammenhang nach unbedingten Satz, so setzen wir Ich statt A, (wozu wir vollkommen das Recht haben, da der in dem Urtheil A = A gesetzte Zusammenhang von Subjekt und Prädikat im Ich und durch das Ich gesetzt ist). So verwandelt sich also der Satz A = A in den andern Ich = Ich. Dieser Satz ist nicht nur seinem Zusammenhang, sondern auch seinem Inhalt nach unbedingt. Während wir statt A = A nicht sagen konnten: A ist, so können wir statt Ich = Ich sagen: Ich bin. Es ist Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewußtseins, daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sei. Dieß schlechthin Gesetzte, auf sich selbst Gegründete ist Grund alles Handelns im menschlichen Geiste, mithin der reine Charakter der Thätigkeit an sich. Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst, es ist nur, weil es sich selbst gesetzt hat. Und umgekehrt: Das Ich setzt sein Sein vermöge seines bloßen Seins. Es ist zugleich das Handelnde und das Produkt der Handlung. Ich bin, ist der Ausdruck der einzig möglichen Thathandlung. — Logisch betrachtet haben wir an dem ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre A = A das logische Gesetz der Identität. Von dem Satze A = A sind wir auf den Satz Ich = Ich gekommen. Der letztere Satz entlehnt jedoch seine Gültigkeit nicht vom erstern, sondern umgekehrt. Das Prius alles Urtheilens ist das Ich, das den Zusammenhang von Subjekt und Prädikat setzt. Das logische Gesetz der Identität entsteht also aus dem Ich = Ich. Metaphysisch angesehen erhalten wir aus dem ersten Satz der Wissenschaftslehre die Kategorie der Realität. Wir erhalten diese Kategorie, indem wir vom Inhalte abstrahiren und bloß auf die Handlungsart des menschlichen Geistes reflektiren. Aus dem Ich als dem absoluten Subjekte ist jede Kategorie abgeleitet. 2) Der zweite, seinem Gehalte nach bedingte und nur seiner Form nach unbedingte Grundsatz, der ebensowenig als der erste, bewiesen oder abgeleitet werden kann, ist gleichfalls eine Thatsache des empirischen Bewußtseins: es ist der Satz non A ist nicht = A. Dieser Satz ist seiner Form nach unbedingt, weil er freie Thathandlung ist, wie der erste Satz und sich aus diesem nicht ableiten läßt; er ist seinem Inhalt, der Materie nach bedingt, weil, wenn ein non A gesetzt werden soll, zuvor A gesetzt worden sein muß. Betrachten wir den Grundsatz näher. Beim ersten Grundsatz A = A war die Form der Thathandlung ein Setzen gewesen: beim zweiten Grundsatz ist sie ein Gegensetzen. Es wird schlechthin entgegengesetzt und dieses Entgegensetzen ist, seiner bloßen Form nach, eine schlechthin mögliche, unter gar keiner Bedingung stehende und durch keinen höhern Grund begründete Handlung. Aber seiner Materie nach setzt das Gegensetzen ein Setzen voraus; soll irgend ein non A gesetzt werden, so muß zuvor A gesetzt sein. Was non A ist, weiß ich damit noch nicht: ich weiß von non A nur, daß es von irgend einem A das Gegentheil ist: was non A ist, weiß ich also nur unter der Bedingung, daß ich A kenne. Nun ist aber A gesetzt durch das Ich; es ist ursprünglich gar Nichts gesetzt, als das Ich, und nur dieses ist schlechthin gesetzt. Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Das dem Ich Entgegengesetzte ist Nicht = Ich. Dem Ich wird schlechthin entgegengesetzt ein Nicht = Ich: dieß ist die zweite Thatsache des empirischen Bewußtseins. Von allem, was dem Ich zukommt, muß, kraft der bloßen Gegensetzung, dem Nicht = Ich das Gegentheil zukommen. — Wie aus dem ersten Grundsatze Ich = Ich das logische Gesetz der Identität sich erge-

ben hatte, so erhalten wir jetzt aus dem zweiten Satze: Ich ist nicht = Nicht-Ich das logische Gesetz des Widerspruchs. Und metaphysisch, indem wir von der bestimmten Handlung des Urtheilens ganz abstrahiren und bloß auf die Form der Folgerung vom Entgegengesetztsein auf das Nichtsein schließen, erhalten wir aus dem zweiten Grundsatz die Kategorie der Negation. 3) Der dritte seiner Form nach bedingte Grundsatz ist fast durchgängig eines Beweises fähig, weil er von zwei Sätzen bestimmt wird. Wir nähern uns mit jedem Schritte dem Gebiete, in welchem sich Alles erweisen läßt. Der dritte Grundsatz ist der Form nach bedingt und bloß dem Gehalte nach unbedingt: dieß heißt, die Aufgabe für die Handlung, die durch ihn aufgestellt wird, ist durch die vorhergehenden zwei Sätze gegeben, nicht aber die Lösung derselben. Die letztere geschieht unbedingt und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft. Die Aufgabe, die der dritte Grundsatz zu lösen hat, ist nämlich die: den Widerspruch zu schlichten, der in den beiden ersten Sätzen enthalten ist. Einerseits wird durch das Nicht-Ich das Ich völlig aufgehoben: das Ich kann nicht gesetzt sein, sofern das Nicht-Ich gesetzt ist. Andererseits ist das Nicht-Ich nur ein Ich, im Bewußtsein gesetzt: es wird also das Ich vom Nicht-Ich nicht aufgehoben, das aufgehobene Ich wird doch nicht aufgehoben. Dieses Resultat wäre non A = A. Um diesen Widerspruch aufzulösen, welcher die Identität unseres Bewußtseins, das einzige absolute Fundament unseres Wissens aufzuheben droht, müssen wir im X finden, vermöge dessen die beiden ersten Grundsätze richtig sein können, ohne daß die Identität des Bewußtseins aufgehoben wird. Die Gegensätze, das Ich und das Nicht-Ich sollen im Bewußtsein vereinigt, gleichgesetzt werden, ohne daß sie sich gegenseitig aufheben; sie sollen in die Identität des einigen Bewußtseins aufgenommen werden. Wir lassen Sein und Nichtsein, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne daß sie sich vernichten? Sie werden sich gegenseitig einschränken. Das gesuchte X bezeichnet also die Schranken: Einschränkung ist die gesuchte Thathandlung des Ich und als Kategorie gedacht ist es die Kategorie der Bestimmung oder Begränzung (Limitation). In der Limitation ist aber auch schon die Kategorie der Quantität gegeben: denn Etwas einschränken, heißt, die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufheben. Mithin liegt im Begriffe der Schranke, außer dem Begriffe der Realität und der Negation, auch noch der Begriff der Theilbarkeit, der Quantitätsfähigkeit überhaupt. Es wird durch die Handlung der Einschränkung sowohl das Ich als das Nicht-Ich als theilbar gesetzt. Ferner ergibt sich, wie aus den beiden ersten Grundsätzen, so auch aus dem dritten Grundsatze ein logisches Gesetz. Wird von dem bestimmten Gehalte, dem Ich und Nicht-Ich abstrahirt und die bloße Form der Vereinigung Entgegengesetzter durch den Begriff der Theilbarkeit übrig gelassen, so haben wir den logischen Satz des Grundes, der sich in der Formel ausdrücken läßt: A zum Theil = non A, non A zum Theil = A. Der Grund ist Beziehungsgrund, sofern jedes Entgegengesetzte seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmale gleich ist, Unterscheidungsgrund, sofern jedes Gleiche seinem Gleichen in Einem Merkmale entgegengesetzt ist. — Die Masse dessen, was unbedingt und schlechthin gewiß ist, ist nunmehr mit den vorstehenden drei Grundsätzen erschöpft. Man kann sie in folgender Formel zusammenfassen: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. Ueber diese Erkenntniß hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie, und so wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles, was von jetzt an im Systeme des Wissens vorkommt, muß sich von hier aus ableiten lassen, und zwar zunächst die weitere Einthei-

lung der Wissenschaftslehre selbst. In dem Satze, daß Ich und Nicht-Ich durch einander beschränkbar sind, liegen folgende zwei: 1) das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich (d. h. das Ich verhält sich erkennend); 2) das Ich setzt umgekehrt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich (d. h. das Ich verhält sich handelnd). Jener Satz begründet den theoretischen —, dieser den praktischen Theil der Wissenschaftslehre. Der letztere Theil bleibt vorerst aus dem Spiele: denn jenes Nicht-Ich, das von dem handelnden Ich eingeschränkt werden soll, existirt vorerst noch nicht und wir müssen erst abwarten, ob es im theoretischen Theil eine Realität bekommen wird.

Die Grundlage des theoretischen Wissens geht fort durch eine ununterbrochene Reihe von Antithesen und Synthesen. Die Grundsynthese der theoretischen Wissenschaftslehre ist der Satz: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich. Analysiren wir diesen Satz, so finden wir in ihm zwei neue ihm untergeordnete Sätze, die einander entgegengesetzt sind. 1) Das Nicht-Ich, als thätig, bestimmt das Ich, welches insofern leidend ist; da aber alle Thätigkeit vom Ich ausgehen muß, so bestimmt 2) das Ich sich selbst durch absolute Thätigkeit. Es liegt hierin der Widerspruch, daß das Ich zugleich thätig und leidend sein soll. Da dieser Widerspruch den obigen Satz und damit die Einheit des Bewußtseins aufheben würde, so müssen wir einen Punkt, eine neue Synthesis suchen, worin die angegebenen Gegensätze vereinigt sind. Diese Synthesis wird so zu Stande gebracht, daß die Begriffe von Thun und Leiden, welche unter der Realität und Negation enthalten sind, im Begriffe der Theilbarkeit ihre Ausgleichung finden. Die Sätze: „das Ich bestimmt," und: „das Ich wird bestimmt," gleichen sich aus in dem Satze: „das Ich bestimmt sich zum Theil und wird bestimmt zum Theil." Aber Beides soll gedacht werden als Eins und Dasselbe. Daher genauer: so viel Theile der Realität das Ich in sich setzt, so viel Theile der Negation setzt es in das Nicht-Ich, und so viel Theile der Realität das Ich in das Nicht-Ich setzt, so viel Theile der Negation setzt es in sich. Diese Bestimmung ist Wechselbestimmung oder Wechselwirkung. Hiermit hat Fichte die letzte unter den drei Kategorieen der Kant'schen Kategorienklasse der Relation deducirt. In gleicher Weise (nämlich durch Synthese gefundener Widersprüche) deducirt er sofort die beiden andern Kategorieen dieser Klasse, die Kategorie der Causalität und diejenige der Substanzialität. Und zwar folgendermaßen. Sofern das Ich bestimmt ist, also leidet, hat das Nicht-Ich Realität. Die Kategorie der Wechselbestimmung, bei der es gleichgültig war, welcher von beiden Seiten Realität oder Negation zugeschrieben wurde, bestimmt sich also näher dahin, daß das Ich leidet und das Nicht-Ich thätig ist. Der Begriff, der dieses Verhältniß ausdrückt, ist der der Causalität. Dasjenige, dem Thätigkeit zugeschrieben wird, heißt Ursache (Ur-Realität); dasjenige, dem Leiden, Effekt; beides in Verbindung gedacht, heißt eine Wirkung. Andererseits bestimmt das Ich sich selbst. Hierin liegt ein Widerspruch: 1) das Ich bestimmt sich selbst, es ist also das bestimmende, thätige; 2) es bestimmt sich selbst, es ist also das bestimmt werdende, leidende. So wird ihm in Einer Beziehung und Handlung Realität und Negation zugeschrieben. Zur Lösung dieses Widerspruchs muß eine Handlungsweise aufgefunden werden, welche Thätigkeit und Leiden in Einem ist; das Ich muß durch Thätigkeit sein Leiden und durch Leiden seine Thätigkeit bestimmen. Diese Lösung wird herbeigeführt mit Hülfe des Begriffs der Quantität. Im Ich ist zunächst alle Realität als absolutes Quantum, als absolute Totalität gesetzt und es kann das Ich insofern einem größten Kreise verglichen werden. Ein bestimmtes Quantum der Thätigkeit oder eine beschränkte Sphäre innerhalb des

größten Kreises der Thätigkeit ist zwar immer noch Realität, aber verglichen mit der Totalität der Thätigkeit ist es Negation der Totalität oder Leiden. Damit ist die gesuchte Vermittlung gefunden: sie liegt im Begriff der Substanzialität. Insofern das Ich betrachtet wird als den ganzen Umkreis, die Totalität aller Realitäten umfassend, ist es Substanz, sofern es in eine bestimmte Sphäre dieses Umkreises gesetzt wird, ist es accidentell. Kein Accidenz ist denkbar ohne Substanz, denn um zu erkennen, daß Etwas eine bestimmte Realität sei, muß es zuvor auf die Realität überhaupt oder die Substanz bezogen werden. Die Substanz ist aller Wechsel im Allgemeinen gedacht; das Accidenz ist ein Bestimmtes, das mit einem andern Wechselnden wechselt. Es ist ursprünglich nur Eine Substanz, das Ich; in dieser Einen Substanz sind alle möglichen Accidenzen, also alle möglichen Realitäten gesetzt. Ich allein ist das schlechthin Unendliche; ich denke, ich handle, bezeichnet schon eine Einschränkung. Die Fichte'sche Lehre ist hiernach Spinozismus, nur (wie ihn Jacobi treffend genannt hat) ein umgekehrter, idealistischer Spinozismus.

Blicken wir zurück. Die Objektivität, die Kant noch hatte bestehen lassen, hat Fichte aufgehoben. Nur das Ich ist. Allein das Ich setzt ein Nicht-Ich, also doch eine Art von Objekt voraus. Wie das Ich zum Setzen eines solchen komme, hat die theoretische Wissenschaftslehre sofort nachzuweisen.

Ueber das Verhältniß des Ich zum Nicht-Ich gibt es zwei extreme Ansichten, je nachdem man vom Begriffe der Causalität oder demjenigen der Substanz ausgeht. 1) Geht man vom Begriffe der Causalität aus, so wird durch das Leiden des Ich eine Thätigkeit des Nicht-Ich gesetzt. Das Leiden des Ich muß einen Grund haben. Dieser kann nicht im Ich liegen, das in sich nur Thätigkeit setzt. Folglich liegt er im Nicht-Ich. Hier wird somit der Unterschied zwischen Thun und Leiden nicht bloß quantitativ (das Leiden als verminderte Thätigkeit) aufgefaßt, sondern das Leiden ist qualitativ dem Thun entgegengesetzt: eine vorausgesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich ist also Realgrund des Leidens im Ich. 2) Geht man vom Begriffe der Substanzialität aus, so wird durch die Thätigkeit des Ich ein Leiden in ihm gesetzt. Hier ist das Leiden seiner Qualität nach nichts Anderes, als Thätigkeit, aber eine verminderte Thätigkeit. Während daher nach der erstern Ansicht das leidende Ich einen vom Ich qualitativ verschiedenen oder Realgrund hatte, so hat es hier nur eine quantitativ verminderte Thätigkeit des Ich zum Grunde oder es hat einen Idealgrund. Die erstere Ansicht ist dogmatischer Realismus, die letztere dogmatischer Idealismus. Die letztere behauptet: alle Realität des Nicht-Ich ist lediglich eine aus dem Ich übertragene; die erstere: es kann nicht übertragen werden, wenn nicht schon eine unabhängige Realität des Nicht-Ich, ein Ding-an-sich vorausgesetzt ist. Beide Ansichten bilden somit einen Widerstreit, der durch eine neue Synthesis zu lösen ist. Fichte versucht diese Synthese des Idealismus und Realismus, indem er ein vermittelndes System des kritischen Idealismus aufstellt. Er sucht zu dem Ende nachzuweisen, daß der Idealgrund und der Realgrund eins und dasselbe seien. Weder die bloße Thätigkeit des Ich ist der Grund der Realität des Nicht-Ich: noch die bloße Thätigkeit des Nicht-Ich ist der Grund des Leidens im Ich. Beides ist so zusammenzudenken: auf die Thätigkeit des Ich geschieht, nicht ohne alles Zuthun des Ich, ein entgegengesetzter Anstoß, welcher die Thätigkeit desselben umbiegt und in sich reflektirt.. Der Anstoß liegt darin, daß das Subjektive nicht weiter ausgedehnt werden kann, daß die hinausstrebende Thätigkeit des Ich in sich selbst zurückgetrieben wird, woraus denn die Selbstbegränzung erfolgt. Dasjenige, was wir Gegenstände nennen, ist nichts Anderes, als die verschiedenen Brechungen der

Thätigkeit des Ich an einem unbegreiflichen Anstoße, und diese Bestimmungen des Ich übertragen wir alsdann auf etwas außer uns, stellen wir uns als raumerfüllende Stoffe vor. — Der Fichte'sche Anstoß durch das Nicht-Ich ist somit in der Hauptsache dasselbe, was bei Kant Ding-an-sich hieß: nur daß es bei Fichte ein Innerliches geworden ist. — Von hier aus deducirt Fichte sodann die subjektiven Thätigkeiten des Ich, die das Ich mit dem Nicht-Ich theoretisch vermitteln oder zu vermitteln suchen, — Einbildungskraft, Vorstellung (Empfindung, Anschauung, Gefühl), Verstand, Urtheilskraft, Vernunft; und im Zusammenhang hiemit die subjektiven Projektionen der Anschauung, Raum und Zeit.

Wir stehen am dritten Theile der Wissenschaftslehre, an der Grundlegung des Praktischen. Wir haben das Ich verlassen als vorstellend. Daß aber überhaupt das Ich vorstellend sei, ist nicht durch das Ich, sondern durch Etwas außer dem Ich bestimmt. Wir konnten die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, daß auf die ins Unbestimmte und Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoß geschehe. Demnach ist das Ich, als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbestimmten und bis jetzt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich und nur durch und vermittelst eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz. Ein endliches Wesen ist nur als Intelligenz endlich. Diese Gränze werden wir jedoch durchbrechen. Die praktische Gesetzgebung, die das endliche Ich mit dem unendlichen verbindet, kann von Nichts außer uns abhängen. Das Ich soll, allen seinen Bestimmungen nach, schlechthin durch sich selbst gesetzt und demnach völlig unabhängig von irgend einem möglichen Nicht-Ich sein. Mithin ist das absolute Ich und das intelligente Ich, welche beide doch nur Eines ausmachen sollen, einander entgegengesetzt. Dieser Widerspruch läßt sich nur auf folgende Art heben: daß das Ich jenes bis jetzt unbekannte Nicht-Ich, dem der Anstoß beigemessen ist, durch sich selbst bestimme, weil das absolute Ich gar keines Leidens fähig, sondern absolute Thätigkeit sein soll. Die Schranke, die das Ich als theoretisches im Nicht-Ich sich entgegengestellt hatte, muß es als praktisches wieder aufzuheben, das Nicht-Ich wieder in sich zu resorbiren (oder als Selbstbeschränkung des Ich zu begreifen) suchen. Der Kant'sche Primat der praktischen Vernunft ist hiemit zur Wahrheit gemacht. — Den Uebergang des theoretischen Theils in den praktischen, die Nöthigung, vom einen zum andern vorzuschreiten, stellt Fichte näher so dar: Die theoretische Wissenschaftslehre hatte es mit der Vermittelung des Ich und Nicht-Ich zu thun. Sie hatte zu diesem Zweck ein Mittelglied nach dem andern eingeschoben, ohne ihren Zweck zu erreichen. Da tritt die Vernunft mit dem absoluten Machtspruch dazwischen: „es soll, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen läßt, überhaupt kein Nicht-Ich sein," womit der Knoten zwar nicht gelöst, aber zerschnitten wird. So ist es also die Incongruenz zwischen dem absoluten (praktischen) und dem endlichen (intelligenten) Ich, was über das theoretische Gebiet hinaus in's praktische hinübernöthigt. Freilich verschwindet diese Incongruenz auch im praktischen Gebiete nicht völlig: das Handeln ist nur ein unendliches Streben, die Schranke des Nicht-Ich zu überwinden. Das Ich, sofern es praktisch ist, hat zwar die Tendenz, über die wirkliche Welt hinauszugehen, eine ideale Welt zu gründen, wie sie sein würde, wenn durch das absolute Ich alle Realität gesetzt wäre: allein dieses Streben bleibt doch mit der Endlichkeit behaftet, einmal durch sich selbst schon, weil es auf Objekte geht und die Objekte endlich sind, und dann wegen des Widerstands der Sinnenwelt. Wir sollen die Unendlichkeit zu erreichen suchen, aber wir können es nicht: eben dieses Streben und Nicht-Können ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit.

Und so ist denn — in diesen Worten faßt Fichte das Resultat der Wissenschaftslehre zusammen — das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt und erschöpft. Ursprüngliche Idee unseres absoluten Seins; Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee; Einschränkung, nicht dieses Strebens, aber unseres durch diese Einschränkung erst gesetzten wirklichen Daseins durch ein entgegengesetztes Prinzip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsere Endlichkeit; Selbstbewußtsein und insbesondere Bewußtsein unseres praktischen Strebens; Bestimmung unserer Vorstellungen darnach, durch sie unserer Handlungen; stete Erweiterung unserer Schranken in das Unendliche fort.

2) Fichte's praktische Philosophie. Die Grundsätze, die Fichte in seiner Wissenschaftslehre entwickelt hat, wendet er sofort auf das praktische Leben an, hauptsächtlich auf die Rechts- und Sittenlehre. Er sucht auch hier Alles mit methodischer Strenge zu deduciren, ohne Etwas unbewiesen aus der Erfahrung aufzunehmen. So wird in der Rechts- und Sittenlehre eine Mehrheit von Personen nicht schon vorausgesetzt, sondern erst deducirt; selbst, daß der Mensch einen Leib habe, wird erst abgeleitet, freilich nicht stringent.

Die Rechtslehre (das Naturrecht) gründet Fichte auf den Begriff des Individuums. Zuerst deducirt er den Begriff des Rechts und zwar folgendermaßen: Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben. Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit setzt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt außer sich, denn das vernünftige Wesen kann sich keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne ein Objekt, auf welches diese Wirksamkeit gehen soll, gesetzt zu haben. Näher setzt diese freie Wirksamkeit eines Vernunftwesens andere Vernunftwesen voraus: ohne solche würde es sich derselben gar nicht bewußt werden. Wir haben also eine Mehrheit freier Individuen, von denen jedes eine Sphäre freier Wirksamkeit hat. Diese Coexistenz freier Individuen ist nicht möglich ohne ein Rechtsverhältniß. Indem jedes seine Sphäre mit Freiheit nicht überschreitet und sich also selbst beschränkt, erkennen sie einander als vernünftige und freie Wesen an. Dieß Verhältniß einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit zwischen vernünftigen Wesen, wonach jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des andern beschränkt, unter der Bedingung, daß das andere Vernunftwesen die seinige gleichfalls durch die des erstern einschränke, heißt ein Rechtsverhältniß. Der oberste Grundsatz der Rechtslehre lautet hiernach so: beschränke deine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen Vernunftwesen (Personen), mit denen du in Verbindung kommen kannst. — Nachdem Fichte von hier aus die Anwendbarkeit dieses Rechtsbegriffs untersucht und zu dem Ende die Leiblichkeit, die anthropologische Seite des Menschen deducirt hat, geht er zur eigentlichen Rechtslehre über. Die Rechtslehre zerfällt in drei Theile. 1) Rechte, die im bloßen Begriffe der Person liegen, heißen Urrechte. Das Urrecht ist das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache zu sein, schlechthin ein Bewirktes. Hierin liegt a) das Recht der persönlichen (leiblichen) Freiheit, b) das Eigenthumsrecht. Allein alles Rechtsverhältniß zwischen bestimmten Personen ist bedingt durch ihre wechselseitige Anerkennung durch einander: Jeder hat das Quantum seiner freien Handlungen um der Freiheit des Andern willen zu beschränken, und nur so weit, als der Andere meine Freiheit achtet, habe ich die seinige zu respektiren. Für den Fall also, daß der Andere meine Urrechte nicht respektirt, muß eine mechanische Nothwendigkeit gesucht werden, um die Rechte der Person zu sichern, und dieß ist 2) das Zwangsrecht. Die Zwangs- oder Strafgesetze bezwecken, daß aus dem Wollen jedes unrechtmäßi-

gen Zwecks das Gegentheil des Beabsichtigten erfolge, daß jeder rechtswidrige Wille vernichtet und das Recht in seiner Integrität wiederhergestellt werde. Zur Errichtung eines solchen Zwanggesetzes und einer allgemein zwingenden Macht müssen die freien Individuen einen Vertrag unter sich schließen. Ein solcher Vertrag ist nur möglich in einem gemeinen Wesen. Das Naturrecht, d. h. das rechtliche Verhältniß zwischen Menschen und Menschen setzt somit 3) ein Staatsrecht voraus, nämlich a) einen freien Vertrag, einen Staatsbürgervertrag, durch den sich die freien Individuen gegenseitig ihre Rechte garantiren; b) positive Gesetze, eine bürgerliche Gesetzgebung, durch welche der gemeinsame Wille Aller Gesetz wird; c) eine exekutive Macht, eine Staatsgewalt, welche den gemeinsamen Willen ausübt und in welcher daher Privatwille und gemeinsamer Wille synthetisch vereinigt sind. — Die abschließende Ansicht der Fichte'schen Rechtslehre ist diese: auf der einen Seite steht der Vernunftstaat (philosophische Rechtslehre), auf der andern Seite der Staat, wie er in der Wirklichkeit geworden ist (positive Rechts- und Staatslehre). Nun aber entsteht die Aufgabe, den wirklichen Staat dem Vernunftstaate immer angemessener zu machen. Die Wissenschaft, welche diese Annäherung bezweckt, ist die Politik. Von keinem wirklichen Staat ist völlige Angemessenheit an die Idee zu fordern. Jede Staatsverfassung ist rechtmäßig, wenn sie nur das Fortschreiten zum Bessern nicht unmöglich macht; völlig rechtswidrig ist nur die, welche den Zweck hat, Alles so zu erhalten, wie es jetzt ist.

Das absolute Ich der Wissenschaftslehre ist in der Rechtslehre in unendlich viele Rechtspersonen auseinandergefallen: es wieder als Einheit herzustellen, ist die Aufgabe der Sittenlehre. Recht und Moral sind wesentlich verschieden. Recht ist die äußere Nöthigung, Einiges zu unterlassen oder zu thun, um der Freiheit Anderer nicht zu nahe zu treten; die innere Nöthigung, Einiges ganz unabhängig von äußern Zwecken zu thun und zu unterlassen, macht die moralische Natur des Menschen aus. Und wie die Rechtslehre entstand aus dem Konflikte des Freiheitstriebs in Einem Subjekte mit dem Freiheitstriebe in einem andern Subjekt, so entspringt auch die Sittenlehre aus einem solchen Konflikt, aber nicht aus einem äußern, sondern aus dem innern Konflikte zweier Triebe in einer und derselben Person. 1) Das vernünftige Wesen hat den Trieb nach absoluter Selbstständigkeit und es strebt nach Freiheit um der Freiheit willen. Dieser Grundtrieb ist der reine Trieb zu nennen und er gibt das formale Prinzip der Sittenlehre, das Prinzip der absoluten Autonomie, der absoluten Unbestimmbarkeit durch irgend Etwas außer dem Ich. Aber 2) wie das Vernunftwesen in der Wirklichkeit empirisch und endlich ist, wie es sich von Natur ein Nicht-Ich entgegen und sich selbst als leibliches Wesen setzt, so wohnt in ihm neben dem reinen Trieb der andere, der sich nicht Freiheit, sondern Genuß zum Zwecke macht, der Naturtrieb. Dieser Naturtrieb gibt das materiale, eudämonische Prinzip des Strebens nach zusammenhängendem Genuß. Beide Triebe, vom transscendentalen Standpunkt ein und derselbe Urtrieb des menschlichen Wesens, streben zur Einheit und geben einen dritten Trieb, der aus beiden gemischt ist. Der reine Trieb gibt die Form, der natürliche Trieb den Inhalt des Handelns her. Es werden allerdings sinnliche Objekte gewollt, aber vermöge des reinen Triebs so modifizirt, wie es dem absoluten Ich angemessen ist. Dieser gemischte Trieb nun ist der sittliche Trieb. Er vermittelt den reinen und den Naturtrieb. Da aber diese beiden unendlich auseinander liegen, so ist auch die Annäherung des Naturtriebs zum reinen Triebe ein unendlicher Progreß. Die Absicht beim Handeln geht auf völlige Befreiung von der Natur; daß aber die Handlung doch dem Naturtriebe angemessen bleibt,

ist die Folge unserer Beschränkung. Da das Ich nie unabhängig werden kann, so lange es Ich sein soll, so liegt der Endzweck des Vernunftwesens in der Unendlichkeit. Es muß eine Reihe geben, bei deren Fortsetzung das Ich sich denken kann als in Annäherung zur absoluten Unabhängigkeit begriffen. Diese Reihe ist in's Unendliche hinaus, in der Idee, bestimmt; es ist sonach in jedem möglichen Falle bestimmt, was in demselben der reine Trieb fordere. Wir können diese Reihe nennen die sittliche Bestimmung des endlichen Vernunftwesens. Das Prinzip der Sittenlehre ist also: Erfülle jedesmal deine Bestimmung! Was in jedem Momente unserer sittlichen Bestimmung angemessen ist, wird zugleich durch den Naturtrieb gefordert; aber nicht Alles, was der letztere fordert, ist dem ersteren gemäß. Ich soll handeln nur im Bewußtsein, daß etwas Pflicht ist, ich soll die Pflicht erfüllen um der Pflicht willen. Die blind treibenden Triebe (Sympathie, Mitleiden, Menschenliebe) sind, als bloße Antriebe der Natur, unsittlich; der sittliche Trieb hat Causalität als keine' habend, denn er fordert: sei frei! Durch den Begriff des absoluten Sollens ist das Vernunftwesen absolut selbstständig; nur die Handlung aus Pflicht ist eine solche Darstellung des reinen Vernunftwesens. Die formale Bedingung der Moralität unserer Handlungen ist: handle stets nach bester Ueberzeugung von deiner Pflicht; oder: handle nach deinem Gewissen. Das absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung von Pflicht ist ein Gefühl der Wahrheit und Gewißheit. Dieses unmittelbare Gefühl täuscht nie; denn es ist nur vorhanden bei völliger Uebereinstimmung unseres empirischen Ich mit dem reinen, ursprünglichen. — Von hier aus entwickelt Fichte sodann die besondere Sittenlehre oder die Pflichtenlehre, die wir jedoch hier übergehen müssen.

Seine Religionslehre hat Fichte in dem oben erwähnten Aufsatze: „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung," sowie in den darauf gefolgten Vertheidigungsschriften entwickelt. Die moralische Weltordnung, sagt Fichte, ist das Göttliche, das wir annehmen. Durch das Rechtthun wird dieses Göttliche in uns lebendig und wirklich: jede unserer Handlungen wird nur in der Voraussetzung desselben, in der Voraussetzung, daß der sittliche Zweck in der Sinnenwelt ausführbar ist, vollzogen. Der Glaube an eine solche Weltordnung ist der ganze und vollständige Glaube: denn jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache desselben anzunehmen. Ist denn jene Ordnung ein Zufälliges? Sie ist das absolut Erste aller objektiven Erkenntniß. Wollte man Euch aber auch erlauben, jenen Schluß zu machen, was habt Ihr dann eigentlich angenommen? Dieses Wesen soll von Euch und der Welt unterschieden sein, es soll in der letztern nach Begriffen wirken; es soll sonach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewußtsein. Was nennt Ihr denn Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl Dasjenige, was Ihr in Euch selbst gefunden, an Euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt. Daß Ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denken könnt, kann Euch die geringste Aufmerksamkeit auf die Construction dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem Endlichen, zu einem Wesen Eures Gleichen; und Ihr habt nicht, wie Ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur Euch selbst im Denken vervielfältigt. Der Begriff von Gott als einer besondern Substanz ist unmöglich und widersprechend.

Gott existirt an sich selbst nur als eine solche moralische Weltordnung. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthält, als den Begriff der moralischen Weltordnung, ist mir ein Gräuel und eines vernünftigen Wesens höchst unwürdig. — Religion und Moralität sind auf diesem Standpunkt, wie auf dem Kant'schen, natürlich Eins, beide ein Ergreifen des Uebersinnlichen, das Erste durch Thun, das Zweite durch Glauben. Diese „Religion des freudigen Rechtthuns" hat Fichte sodann in den Vertheidigungsschriften gegen die Anklage des Atheismus weiter ausgeführt. Fichte behauptet sogar, daß Nichts als die Grundsätze der neuern Philosophie den allerdings in Verfall gerathenen religiösen Sinn unter den Menschen wiederherzustellen und das innere Wesen der christlichen Lehre an's Licht zu bringen vermöchten. Besonders in der „Appellation" an das Publikum sucht er dieß darzuthun. Er sagt hier: Die Beantwortung der Fragen: was ist gut? was ist wahr? ist das Ziel meines philosophischen Systems. Es behauptet zuvörderst, daß es etwas absolut Wahres und Gutes gebe; es gebe etwas den freien Flug des Denkens Anhaltendes und Bindendes. Unaustilgbar ertönt im Menschen die Stimme, daß Etwas Pflicht sei und lediglich darum gethan werden müsse. Durch diese Anlage in unserem Wesen eröffnet sich uns eine ganz neue Welt; wir erhalten eine höhere Existenz, die von der ganzen Natur unabhängig und lediglich in uns selbst gegründet ist. Ich will jene absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft, jene gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit Seligkeit nennen. Als das einzige, aber untrügliche Mittel der Seligkeit zeigt mir mein Gewissen die Erfüllung der Pflicht. Es drängt sich mir also der unerschütterliche Glaube auf, daß es eine Regel und feste Ordnung gebe, nach welcher nothwendig die reine moralische Denkart selig mache. Daß der Mensch, der die Würde seiner Vernunft behauptet, auf den Glauben an diese Ordnung einer moralischen Welt sich stütze, jede seiner Pflichten betrachte als eine Verfügung jener Ordnung, jede Folge derselben für gut, d. i. für seligmachend halte und freudig sich ihr unterwerfe, ist absolut nothwendig und das Wesentliche der Religion. Erzeuge nur in dir die pflichtmäßige Gesinnung und du wirst Gott erkennen, und während du uns Andern noch in der Sinnenwelt erscheinst, für dich selbst schon hienieden im ewigen Leben dich befinden.

## II. Die Fichte'sche Philosophie in ihrer spätern Gestalt.

In der von uns so eben betrachteten älteren Wissenschaftslehre Fichte's ist Alles niedergelegt, was er als spekulativer Philosoph Bedeutendes geleistet hat. Später, seit seinem Abgange von Jena, gestaltete sich sein System allmälig um, aus mehreren Gründen. Theils war es schwer, den schroffen Idealismus der Wissenschaftslehre festzuhalten; theils blieb die inzwischen aufgetretene Schelling'sche Naturphilosophie nicht ohne Einfluß auf Fichte's eigene Denkweise, obwohl der Letztere es in Abrede stellte und mit Schelling darüber in einen erbitterten Eigenthumsstreit gerieth; theils endlich trugen seine äußern nicht ganz glücklichen Verhältnisse dazu bei, seine Weltanschauung zu modifiziren. Fichte's Schriften aus dieser zweiten Periode sind größtentheils populären Inhalts und für ein gemischtes Publikum bestimmt. Sie tragen alle den Stempel seines scharfen Geistes und seiner hohen männlichen Gesinnung, haben aber nicht die Originalität und die wissenschaftliche Consequenz seiner frühern Schriften; auch die wissenschaftlichen unter ihnen genügen nicht den Anforderungen, welche er selbst früher hinsichtlich der genetischen Construction und philosophischen Methode mit so viel Strenge an sich und an Andere gemacht. Vielmehr erscheint seine jetzige Lehre als ein so lose zusammenhängendes Gewebe

seiner älteren subjectiv idealistischen Vorstellungen und der neu hinzugekommenen objectiv idealischen, daß Schelling sie als den vollendetsten Synkretismus und Eklekticismus bezeichnen konnte. Das Unterscheidende seines neuen Standpunktes ist namentlich dieß, daß er seinen subjectiven Idealismus in objectiven Pantheismus (mit Anklängen an den Neuplatonismus), das Ich seiner frühern Philosophie in das Absolute oder den Gedanken Gottes hinüberzuleiten sucht. Gott, dessen Begriff er früher nur in der zweifelhaften Gestalt einer moralischen Weltordnung an das Ende seines Systems gestellt hatte, wurde ihm nun zum absoluten Anfange und einzigen Element seiner Philosophie. Dadurch bekam diese Philosophie eine ganz andere Farbe. Die moralische Strenge wich der religiösen Milde; statt Ich und Sollen wurden Leben und Liebe die Grundzüge seiner Philosophie; an die Stelle der scharfen Dialektik der Wissenschaftslehre trat eine Vorliebe für mystische und bildliche Ausdrucksweisen. Besonders charakteristisch für diese zweite Periode der Fichte'schen Philosophie ist ihre Hinneigung zur Religion und zum Christenthume, am Meisten in der Schrift: „Anweisung zum seligen Leben." Fichte behauptet hier, seine neue Lehre sei ganz auch die Lehre des Christenthums und besonders die des Evangeliums Johannis. Dieses Evangelium allein wollte Fichte damals als ächte Quelle des Christenthums gelten lassen, da die übrigen Apostel halbe Juden geblieben seien und den Grundirrthum des Judenthums, die Lehre von einer zeitlichen Weltschöpfung, stehen gelassen hätten. Besondern Werth legte Fichte dem ersten Theile des johanneischen Prologs bei: in ihm sei die Erschaffung der Welt aus Nichts widerlegt und die richtige Ansicht von einer mit Gott gleich ewigen und mit seinem Wesen nothwendig gegebenen Offenbarung dargestellt. Was dagegen der Prolog von der Menschwerdung des Logos in der Person Jesu sagt, hat nach Fichte nur historische Giltigkeit. Der absolute und ewig wahre Standpunkt ist, daß zu allen Zeiten in Jedem ohne Ausnahme, der seine Einheit mit Gott lebendig einsieht und der wirklich und in der That sein ganzes individuelles Leben an das göttliche Leben in ihm hingibt, das ewige Wort ganz auf dieselbe Weise, wie in Jesu Christo, Fleisch wird, ein persönlich sinnliches und menschliches Dasein erhält. Die ganze Gemeinde, der Erstgeborene zugleich mit den Nachgeborenen, fällt zusammen in den Einen gemeinschaftlichen Lebensquell Aller, die Gottheit. Und so fällt denn das Christenthum, seinen Zweck als erreicht setzend, wieder zusammen mit der absoluten Wahrheit und behauptet selbst, daß Jedermann zur Einheit mit Gott kommen solle. So lange der Mensch noch irgend Etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist Alles in Allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst als die eigentliche Negation kann er vernichten und sodann versinkt er in Gott.

Das Resultat seines fortgeschrittenen Philosophirens faßt Fichte in folgenden Versen kurz und klar zusammen, die wir zweien nachgelassenen Sonetten entnehmen:

— Das ewig Eine  
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen. —  
Nichts ist, denn Gott; und Gott ist Nichts, denn Leben.  
Gar klar die Hülle sich vor dir erhebet.  
Dein Ich ist sie: es sterbe, was vernichtbar;  
Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.  
Durchschaue, was dieß Sterben überlebet:  
So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar,  
Und unverschleiert siehst du göttlich Leben.

## §. 42. Herbart.

Eine eigenthümliche, mannigfach beachtenswerthe Fortbildung der Kantischen Philosophie hat Johann Friedrich Herbart (geb. 1776 in Oldenburg, 1805 Professor der Philosophie in Göttingen, seit 1808 als Nachfolger Kant's in Königsberg, 1833 nach Göttingen berufen, wo er 1841 stirbt) versucht. Die Herbart'sche Philosophie unterscheidet sich dadurch von den meisten anderen Systemen, daß sie nicht eine Vernunftidee zu ihrem Princip macht, sondern wie die Kantische in der kritischen Untersuchung und Bearbeitung der subjectiven Erfahrung ihre Aufgabe sucht. Sie ist gleichfalls Kriticismus, aber mit eigenthümlichen, von den Kantischen durchaus abweichenden Resultaten. In der Geschichte der Philosophie nimmt sie darum grundsatzmäßig eine isolirte Stellung ein: statt als Momente der wahren Philosophie erscheinen ihr fast alle früheren Systeme als Fehlversuche. Besonders steht sie der nachkantischen deutschen Philosophie, am Meisten der Schelling'schen Naturphilosophie, in der sie nur ein Hirngespinst und eine Träumerei erblicken kann, feindselig gegenüber; eher berührt sie sich mit der Hegel'schen Philosophie, deren Gegenpol sie bildet. — Wir geben eine kurze Darstellung ihrer Hauptgedanken.

1) Grundlage und Ausgangspunkt der Philosophie ist nach Herbart die gemeine Ansicht der Dinge, das erfahrungsmäßige Wissen. Ein philosophisches System ist weiter Nichts, als ein Versuch, durch welchen irgend ein Denker gewisse sich vorgelegte Fragen aufzulösen strebt. Jede in der Philosophie aufzuwerfende Frage soll sich einzig und allein auf das Gegebene beziehen und muß durch dieses selbst dargeboten sein, weil es für den Menschen kein anderes ursprüngliches Feld der Gewißheit gibt, als nur die Erfahrung. Jeder Anfang des Philosophirens ist mit ihr zu machen. Das Denken soll sich den Erfahrungsbegriffen übergeben: es soll nicht diese, sondern sie sollen das Denken leiten. So ist also die Erfahrung ganz und gar Object und Fundament der Philosophie; was nicht gegeben ist, kann nicht Gegenstand des Denkens sein, und es ist unmöglich, ein die Grenzen der Erfahrung überschreitendes Wissen zu Stande zu bringen.

2) Der Erfahrungsstoff ist allerdings Basis der Philosophie, aber als vorgefundener steht er noch außerhalb derselben. Es fragt sich, was ist die erste That oder der Anfang der Philosophie? Das Denken hat sich zuerst von der Erfahrung loszureißen, die Schwierigkeiten der Untersuchung sich klar zu machen. Der Anfang der Philosophie, worin sich das Denken über das Gegebene erhebt, ist demnach die zweifelnde Ueberlegung oder die Skepsis. Die Skepsis ist eine niedere und eine höhere. Die niedere bezweifelt bloß, daß die Dinge so beschaffen seien, wie sie uns erscheinen; die höhere geht über die Erscheinungsform hinaus und fragt, ob überhaupt Etwas da sei? Sie bezweifelt z. B. die Succession in der Zeit; sie fragt in Betreff der zweckmäßigen Formen der Naturgegenstände, ob die Zweckmäßigkeit wahrgenommen oder hinzugedacht sei u. s. f. So kommen allmälig die Probleme zur Sprache, welche den Inhalt der Metaphysik selbst bilden. Das Resultat der Skepsis ist also nicht ein negatives, sondern ein positives. Das Zweifeln ist Nichts, als das Denken der Erfahrungsbegriffe, die der Stoff der Philosophie sind. Vermöge dieses Nachdenkens führt nun die Skepsis zur Erkenntniß, daß jene Erfahrungsbegriffe, obgleich sie sich auf ein Gegebenes beziehen, dennoch keinen denkbaren, von logischen Ungereimtheiten freien Inhalt haben.

3) Die Metaphysik ist, nach Herbart, die Wissenschaft von der Begreiflichkeit

der Erfahrung. Wir haben nämlich bis jetzt eine doppelte Einsicht gewonnen. Auf der einen Seite halten wir daran fest, die einzige Basis der Philosophie sei die Erfahrung, auf der andern hat der Zweifel die Zuverlässigkeit derselben erschüttert. Zunächst ist nun der Zweifel in eine bestimmte Kenntniß der metaphysischen Probleme zu verwandeln. Es sind uns Begriffe von der Erfahrung aufgedrungen, die sich nicht denken lassen, d. h. sie werden zwar von dem gewöhnlichen Verstande gedacht, aber dieses Denken ist ein dunkles und verworrenes Denken, das die widerstrebenden Merkmale nicht sondert und vergleicht. Das geschärfte Denken dagegen, die logische Analyse findet in den Erfahrungsbegriffen (z. B. Raum, Zeit, Werden, Bewegung u. s. f.) Widersprüche, widersprechende, einander verneinende Merkmale. Was ist nun zu thun? Weggeworfen können diese Begriffe nicht werden, da sie gegeben sind und wir nur an Gegebenes uns halten können, beibehalten können sie nicht werden, da sie undenkbar, logisch unvollziehbar sind. Der einzige Ausweg, der übrig bleibt, ist: wir müssen sie umarbeiten. Die Umarbeitung der Erfahrungsbegriffe, die Hinausschaffung des Widerspruches aus ihnen ist der eigentliche Actus der Speculation. Die bestimmteren Probleme, die einen Widerspruch motiviren und mit deren Lösung sich daher die Metaphysik zu beschäftigen hat, hat die Skepsis zu Tage gefördert; die wichtigsten sind das Problem der Inhärenz, der Veränderung und des Ich.

Das Verhältniß zwischen Herbart und Hegel ist auf diesem Punkte vorzüglich einleuchtend. Ueber die wiedersprechende Natur der Denkbestimmungen und Erfahrungsbegriffe sind Beide einverstanden. Aber von hier aus gehen sie auseinander. Ein innerer Widerspruch zu sein, sagt Hegel, ist eben die Natur dieser Begriffe, wie aller Dinge; das Werden z. B. ist wesentlich die Einheit von Sein und Nichtsein u. s. f. Dieß ist so lange unmöglich, entgegnet Herbart, als der Satz des Widerspruchs noch Giltigkeit hat: enthalten die Erfahrungsbegriffe innere Widersprüche, so ist dieß nicht Schuld der objectiven Welt, sondern des vorstellenden Subjects, das seine falsche Auffassung durch Umarbeitung dieser Begriffe und Hinausschaffung des Widerspruches wieder gut zu machen hat. Herbart beschuldigt daher die Hegel'sche Philosophie des Empirismus, da sie die widersprechenden Erfahrungsbegriffe unverändert aus der Erfahrung aufnehme und dieselben trotz der Einsicht in ihre widersprechende Natur eben dadurch, daß sie empirisch gegeben seien, für gerechtfertigt ansehe, ja sogar um ihretwillen die Logik umschaffe. Hegel und Herbart verhalten sich zu einander, wie Heraklit und Parmenides (vgl. §§. 6. u. 7.).

4) Von hier aus kommt Herbart auf folgende Weise zu seinen „Realen." Die Entdeckung von Widersprüchen in allen unseren Erfahrungsbegriffen, sagt er, könnte auf absoluten Skepticismus, auf Verzweiflung an der Wahrheit führen. Hier aber leuchtet sogleich ein, daß, wenn die Existenz alles Realen überhaupt geleugnet würde, auch der Schein, die Empfindung, das Vorstellen, das Denken aufgehoben würde. Wir können daher annehmen, so viel Schein, so viel Hindeutung auf's Sein. Dem Gegebenen allerdings können wir kein wahres, kein an und für sich seiendes Sein zuschreiben, es ist nicht für sich allein, sondern nur an oder in oder durch ein Anderes. Das wahrhafte Sein ist ein absolutes Sein, das als solches jede Relativität, jede Abhängigkeit ausschließt, es ist absolute Position, die nicht erst wir zu setzen, sondern nur anzuerkennen haben. Insofern dieses Seiende einem Etwas beigelegt wird, kommt diesem Realität zu. Das wahrhaft Seiende ist also allemal ein quale, ein Etwas, welches als seiend betrachtet wird. Damit nun dieses Gesetzte den Bedingungen entspreche, die im Begriffe der absoluten Position liegen, muß das Was des Realen gedacht werden a) als schlechthin positiv oder affirmativ, d. h.

ohne Negation oder Beschränkung, welche die Absolutheit wieder aufhöbe; b) als schlechthin einfach, d. h. auf keine Weise als ein Vielheit oder mit inneren Gegensätzen behaftet; c) als unbestimmbar durch Größenbegriffe, d. h. nicht als Quantum, als theilbar, als ausgedehnt in Zeit und Raum, daher auch nicht als stetige Größe oder Continuum. Festzuhalten ist aber immer, daß dieses Seiende oder diese absolute Realität nicht bloß eine gedachte, sondern eine selbstständige, auf sich selbst beruhende und darum vom Denken bloß anzuerkennende ist. Der Begriff dieses Seienden liegt der ganzen Herbart'schen Metaphysik zu Grund. Ein Beispiel dafür. Das erste in der Metaphysik aufzulösende Problem ist das Problem der Inhärenz, das Ding mit seinen Merkmalen. Jedes wahrnehmbare Ding stellt sich den Sinnen dar als ein Complex mehrerer Merkmale. Allein sämmtliche in der Wahrnehmung gegebene Eigenschaften der Dinge sind relativ. Wir geben z. B. als eine Eigenschaft eines Körpers den Klang an. Er klingt — aber nicht ohne Luft; was ist nun diese Eigenschaft im luftleeren Raume? Er ist schwer, aber nur auf der Erde. Er ist farbig, aber nicht ohne Licht; wie ist nun diese Eigenschaft im Dunkeln? Ferner verträgt sich die Mehrheit der Eigenschaften nicht mit der Einheit des Gegenstandes. Fragst Du: w a s ist dieses Ding, so antwortet man mit der Summe der Kennzeichen: es ist weich, weiß, klangvoll, schwer, aber die Rede war von Einem, nicht von Vielem. Die Antwort gibt bloß das an, was das Ding hat, aber nicht, was es ist. Ueberdieß ist die Reihe der Merkmale immer unvollständig. Das Was eines Dinges kann also weder in den einzelnen gegebenen Eigenschaften, noch in deren Einheit liegen. Es bleibt uns nur die Antwort übrig: das Ding ist dasjenige Unbekannte, dessen Setzung die in den gegebenen Eigenschaften liegenden Setzungen vertritt, es ist kurz gesagt, die Substanz. Denn sondert man die Merkmale ab, die das Ding haben soll, um zu sehen, was das Ding rein an sich ist, so findet sich, daß gar Nichts mehr übrig bleibt, und wir sehen ein, daß es eben nur der Complex der Merkmale, die Verbindung derselben zu einem Ganzen war, was wir als das eigentliche Ding betrachteten. Da aber jeder Schein auf ein bestimmtes Reale hinweißt, und mithin, so viel Schein, so viele Realen gesetzt werden müssen, so haben wir das dem Dinge mit seinen Merkmalen zu Grunde liegende Reale anzusehen als einen Complex von vielen einfachen Substanzen oder Monaden, deren Qualität übrigens bei verschiedenen verschieden ist. Die erfahrungsmäßig wiederkehrende Gruppirung dieser Monaden wird von uns für ein Ding gehalten. Uebersehen wir nun noch kurz die Gestaltung der metaphysischen Grundbegriffe, welche dieselben durch den Grundbegriff des Seienden erhalten. Zuerst ist es der Begriff der Causalität, der nicht in seiner gewöhnlichen Form festgehalten werden kann. Wir nehmen in der That höchstens die Zeitfolge, aber nicht den nothwendigen Zusammenhang der Ursache mit der Wirkung wahr. Die Ursache selbst kann weder transcendent sein, denn reale Einwirkungen von einem Realen auf das andere widersprechen dem Begriffe der absoluten Realität, noch immanent, denn so müßte die Substanz als eins gedacht werden mit ihren Merkmalen, was den Untersuchungen über das Ding mit seinen Merkmalen widerspricht. Ebensowenig kann der Grund, warum bestimmte Wesen bei einander sind, im Begriffe des Realen gesucht werden, denn das Reale ist das absolut Unveränderliche. Der Causalitätsbegriff kann also nicht anders erklärt werden, als daß die vielen Realen, die den Merkmalen zu Grunde liegen, als ebensoviele Ursachen eines ebenso vielfachen Erscheinens, jede für sich gedacht werden. Mit dem Causalitätsbegriffe hängt zusammen das Problem der Veränderung. Da es jedoch bei Herbart kein inneres Verändern, kein Selbstbestimmen, kein Werden und Leben gibt, da die Monaden an sich unveränderlich sind und bleiben, so w e r d e n sie nicht verschieden ihrer Qualität nach, sondern sie s i n d eine von

der andern verschieden uranfänglich, und behaupten jede ihre Qualität ohne irgend einen Wechsel. Das Problem der Veränderung kann somit bloß aufgelös't werden durch die Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen der Wesen. Wenn aber das Einzige, was nicht bloß scheinbares, sondern wirkliches Geschehen im Wesen der Monaden genannt werden kann, sich auf die „Selbsterhaltung" als den letzten Schimmer einer Thätigkeit und Lebensäußerung reducirt, so ist die Frage doch noch immer die, wie ist wenigstens der Schein der Veränderung zu erklären? Hiezu sind zweierlei Hilfsbegriffe nothwendig, erstlich der Hilfsbegriff von den zufälligen Ansichten, zweitens der Hilfsbegriff des intellectuellen Raumes. Die zufälligen Ansichten, ein von der Mathematik hergenommener Ausdruck, bedeuten in Beziehung auf das vorliegende Problem so viel: ein und derselbe Begriff kann oft, ohne daß das Geringste an seinem Wesen geändert wird, in sehr verschiedenen Beziehungen zu anderen Wesen betrachtet werden — eine gerade Linie als Radius oder als Tangente, ein Ton als harmonisch oder als disharmonisch. Vermöge dieser zufälligen Ansichten nun läßt sich von dem, was wirklich in der Monade erfolgt, wenn andere der Qualität nach entgegengesetzte Monaden mit ihr zusammenkommen, eine solche Ansicht fassen, welche einerseits ein wirkliches Geschehen besagt, andererseits doch auch dem ursprünglichen Zustande derselben keine wirkliche Veränderung aufbürdet. (Eine graue Farbe z. B. erscheint neben Schwarz, wie weiß, neben Weiß, wie schwarz, ohne daß sich ihre Qualität verändert). Der intellectuelle Raum ferner ist ein Hilfsbegriff, welcher entspringt, indem von den nämlichen Wesen sowohl das Zusammen, als das Nichtzusammen soll gedacht werden. Mittelst dieses Hilfsbegriffes werden dann namentlich die Widersprüche aus dem Begriffe der Bewegung hinausgeschafft. Daß endlich der Begriff der Materie und der Begriff des Ich (mit deren Umarbeitung, d. h. psychologischen Erklärung, sich der Rest der Metaphysik beschäftigt), ebenso wie die bisherigen Begriffe, nicht minder in sich widersprechend, als unvereinbar mit dem Grundbegriffe des Realen sind, leuchtet ein, denn es kann weder aus den raumlosen Monaden ein ausgedehntes Wesen, wie die Materie, gebildet werden, und es fallen darum auch mit der Materie die gewöhnlichen (Schein-) Begriffe von Raum und Zeit, noch können wir den Begriff des Ich ohne Umarbeitung lassen, da es den widersprechenden Begriff des Dinges mit vielen und wechselnden Merkmalen (Zuständen, Kräften, Vermögen) darstellt.

Herbart's „Realen" erinnern an die Atomenlehre der Atomisten (vgl. §. 9, 2.), die Alleinslehre der Eleaten (vgl. §. 6.) und die Leibnitz'sche Monadologie. Sie unterscheiden sich jedoch dadurch von den Atomen, daß ihnen das Prädicat der Undurchdringlichkeit nicht zukommt. So gut sich ein mathemathischer Punkt als genau mit einem andern in derselben Stelle zusammenfallend denken läßt, so gut können auch die Herbart'schen Monaden in demselben Raume vorgestellt werden. In dieser Beziehung hat das Herbart'sche Reale weit mehr Aehnlichkeit mit dem eleatischen Eins: Beide sind einfach und im intellectuellen Raume zu denken, aber der wesentliche Unterschied ist, daß die Herbart'schen Substanzen in der Mehrzahl vorhanden und von einander verschieden sind, ja selbst conträre Gegensätze bilden. Mit den Leibnitz'schen Monaden sind die Herbart'schen einfachen Quantitäten auch sonst schon verglichen worden; die Leibnitz'schen Monaden sind jedoch wesentlich vorstellend, sie sind Wesen mit inneren Zuständen, während nach Herbart das Vorstellen so wenig, wie jeder andere Zustand, zum Wesen selbst gehört.

5) An die Metaphysik knüpft sich die Psychologie. Das Ich ist zuvörderst ein metaphysisches Problem und fällt in dieser Beziehung unter die

Kategorie des Dinges mit Merkmalen. Es ist ein Reale mit vielen Eigenschaften, wechselnden Zuständen, Kräften, Vermögen, Thätigkeiten und enthält somit Widersprüche. Weiter aber ist das Ich ein psychologisches Princip und hier kommen diejenigen Widersprüche in Betracht, welche in der Idealität des Subjects und Objects liegen. Das Subject setzt sich selbst und ist sich somit Object. Dieses gesetzte Object ist aber kein anderes, als das setzende Subject. Das Ich ist somit, wie Fichte sagt, Subject-Object und als solches voll der härtesten Widersprüche, denn Subject und Object wird nie ohne Widerspruch für Eins und Dasselbe ausgegeben werden können. Nun aber ist doch das Ich gegeben, es kann also nicht von der Hand gewiesen, sondern muß vom Widerspruche gereinigt werden. Dieß geschieht, indem das Ich als das Vorstellende gedacht und die verschiedenen Empfindungen, Gedanken u. s. w. unter dem gemeinsamen Begriffe des wechselnden Scheines befaßt werden. So ist also die Lösung hier die ähnliche, wie beim Problem der Inhärenz. Wie in diesem Problem das Ding als ein Complex von so vielen Realen gefaßt wurde, als es Merkmale hat, ebenso hier das Ich; den Merkmalen aber entsprechen beim Ich die inneren Zustände und Vorstellungen. So ist, was wir Ich zu nennen pflegen, nichts Anderes, als die Seele. Die Seele als Monas, als schlechthin Seiendes ist mithin einfach, ewig, unauflöslich, unzerstörbar, in welchen Bestimmungen die ewige Fortdauer eingeschlossen ist. Von diesem Standpunkte aus verbreitet sich Herbart's Polemik über das Verfahren der gewöhnlichen Psychologie, das der Seele gewisse Kräfte und Vermögen zuschreibt. Was in der Seele vorgeht, ist vielmehr nichts Anderes als Selbsterhaltung, die nur im Gegensatze zu anderen Realen mannigfach und wechselnd sein kann. Die Ursachen der wechselnden Zustände sind also diese anderen Realen, die mit der Seelen-Monas wechselnd in Conflict treten und so jene scheinbar unendliche Mannigfaltigkeit von Empfindungen, Vorstellungen, Affectionen erzeugen. Diese Theorie der Selbsterhaltung liegt der ganzen Herbart'schen Psychologie zu Grunde. Was die gewöhnliche Psychologie mit Fühlen, Denken, Vorstellen bezeichnet, dieß sind nur specifische Verschiedenheiten in der Selbsterhaltung der Seele; sie bezeichnen keine eigentlichen Zustände des innern realen Wesens selbst, sondern nur Verhältnisse zwischen den Realen, Verhältnisse, die von mehreren Seiten her zugleich eintretend sich unter einander selbst theils aufheben, theils begünstigen, theils modificiren. Das Bewußtsein ist die Summe dieser Beziehungen, in denen die Seele zu anderen Wesen steht. Die Beziehungen zu den Gegenständen aber und mithin die ihnen entsprechenden Vorstellungen sind nicht alle gleich stark, eine verdrängt, spannt, verdunkelt die andere, ein Verhältniß des Gleichgewichtes, das sich nach der Lehre der Statik berechnen läßt. Die unterdrückten Vorstellungen verschwinden aber nicht gänzlich, sondern harren gleichsam an der Schwelle des Bewußtseins auf den günstigen Augenblick, wo ihnen vergönnt wird, wiederaufzusteigen, sie verbinden sich mit verwandten Vorstellungen und dringen mit vereinten Kräften vor. Diese (von Herbart vortrefflich geschilderte) Bewegung der Vorstellungen kann nach den Regeln der Mechanik berechnet werden — dieß die bekannte Anwendung der Mathematik auf die empirische Seelenlehre bei Herbart. Die zurückgedrängten, an der Schwelle des Bewußtseins harrenden, nur im Dunkel wirkenden Vorstellungen, deren wir uns nur halb bewußt sind, sind die Gefühle. Sie äußern sich, je nachdem ihr vordringendes Streben mehr oder weniger Erfolg hat, als Begierden. Die Begierde wird zum Willen, wenn sie sich mit der Hoffnung des Erfolges verbindet. Der Wille ist gar kein besonderes Vermögen des Geistes, sondern liegt nur in dem Verhältnisse der herrschenden Vorstellungen zu anderen. Die Kraft

der Entscheidung, der Charakter des Mannes wird vorzüglich davon abhängen, daß eine gewisse Masse von Vorstellungen sich dauernd im Bewußtsein hält, andere Vorstellungen abschwächt oder ihren Eintritt über die Schwelle des Bewußtseins nicht gestattet.

6) Die Bedeutung der Herbart'schen Philosophie liegt in ihrer Metaphysik und Psychologie. Die übrigen Sphären und Thätigkeiten des menschlichen Geistes, Recht, Moral, Staat, Kunst, Religion gehen ziemlich leer bei ihr aus und wenn es auch hier nicht an treffenden Bemerkungen fehlt, so hängen sie doch nicht mit den speculativen Principien des Systemes zusammen. Herbart isolirt grundsatzmäßig die einzelnen philosophischen Wissenschaften, namentlich unterscheidet er auf's Strengste theoretische und praktische Philosophie. Er tadelt das Streben nach Einheit in der Philosophie, das zu den größten Irrthümern veranlaßt habe, denn logische, metaphysische und ästhetische Formen seien durchaus disparat. Die Ethik, ja die gesammte Aesthetik haben Gegenstände zu behandeln, worin eine unmittelbare Evidenz hervortritt, welche der Metaphysik ihrer ganzen Natur nach fremd ist, denn in dieser muß alles Wissen erst durch Beseitigung des Irrthums erworben werden. Die ästhetischen Urtheile, auf welchen die praktische Philosophie beruht, sind von der Realität irgend eines Gegenstandes unabhängig, so daß sie selbst mitten unter den stärksten metaphysischen Zweifeln mit unmittelbarer Gewißheit hervorleuchten. Die sittlichen Elemente, sagt Herbart, sind gefallende und mißfallende Willensverhältnisse. So gründet sich bei ihm die ganze praktische Philosophie auf ästhetische Urtheile. Das ästhetische Urtheil ist ein unwillkürliches und unmittelbares Urtheil, welches das Prädicat der Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit ohne Beweis den Gegenständen beilegt. — Auf diesem Punkte ist die Differenz zwischen Herbart und Kant am Größten.

Im Ganzen kann man die Herbart'sche Philosophie bezeichnen als eine Fortbildung der Leibnitz'schen Monadologie, voll ausdauernden Scharfsinnes, aber ohne innere Fruchtbarkeit und Entwickelungsfähigkeit.

## §. 43. Schelling.

Aus Fichte ist Schelling hervorgegangen. Wir können ohne weitere Einleitung zur Darstellung seiner Philosophie übergehen, da das Hervorgehen derselben aus der Fichte'schen einen Theil ihrer Entwickelungsgeschichte bildet, also innerhalb ihrer zur Sprache kommt.

Friederich Wilhelm Joseph Schelling ist den 27. Januar 1775 zu Leonberg im Württembergischen geboren. Ungewöhnlich früh entwickelt bezog er schon im fünfzehnten Jahre das Tübinger theologische Seminar, wo er sich theils der Philologie und Mythologie, theils und besonders der Kant'schen Philosophie widmete. Mit Hölderlin und Hegel stand er während seiner Studienzeit in persönlicher Verbindung. Schelling ist sehr früh als Schriftsteller aufgetreten: zuerst 1792, um zu promoviren, mit einer Dissertation über das dritte Capitel der Genesis, worin er der Mosaischen Erzählung vom Sündenfalle eine interessante philosophische Deutung gibt. Im folgenden Jahre, 1793, erschien von ihm eine Abhandlung verwandten Inhalts „über Mythen und Philosopheme der ältesten Welt" in Paulus' Memorabilien. In's letzte Jahr seines Tübinger Aufenthaltes (1794—95) fallen die zwei philosophischen Schriften „über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" und „vom Ich als Princip der Philosophie oder vom Unbedingten im menschlichen Wissen". Nach Vollendung seiner Universitätsstudien begab sich Schelling als Erzieher der Barone von Riedesel nach Leipzig, bald darauf nach Jena, wo er Fichte's

Schüler und Mitarbeiter wurde. Nach Fichte's Abgang von Jena trat er selbst 1798 als Lehrer der Philosophie daselbst auf und begann nun, von Fichte's Standpunkt sich entfernend, mehr und mehr seine eigenthümlichen Ansichten zu entwickeln. Er gab in Jena namentlich die Zeitschrift für speculative Physik, so wie in Gemeinschaft mit Hegel das kritische Journal für Philosophie heraus. Im Jahre 1803 ging er als ordentlicher Professor der Philosophie nach Würzburg, 1807 als ordentliches Mitglied der neuerrichteten Akademie der Wissenschaften nach München über. Das Jahr darauf wurde er General-Secretär der bildenden Künste, später nach Errichtung der Münchner Universität Professor an derselben. Seit Jacobi's Tode Präsident der Münchner Akademie, siedelte er sich 1841 nach Berlin über, wo er einige Male Vorlesungen gehalten hat. Schelling hat in den letzten Jahrzehenten nichts Größeres mehr geschrieben, obwohl mehrmals eine Darstellung seines jetzigen Systems versprochen; bei Weitem der größte Theil seiner Schriften fällt in seine Jünglingsjahre. Die Schelling'sche Philosophie ist kein geschlossenes, fertiges System, zu dem sich die einzelnen Schriften als Bruchtheile verhielten, sondern sie ist wesentlich, wie die platonische Philosophie, Entwickelungsgeschichte, eine Reihe von Bildungsstufen, die der Philosoph an sich selbst durchlebt hat. Statt die einzelnen Wissenschaften vom Standpunkte seines Princips aus systematisch zu bearbeiten, hat Schelling immer wieder von Vorn angefangen, immer neue Begründungen, neue Standpunkte versucht, meist (wie Plato) unter Anknüpfung an frühere Philosopheme (Fichte, Spinoza, Neuplatonismus, Leibnitz, Jacob Böhm, Gnosticismus), die er der Reihe nach in sein System zu verweben gesucht hat. Eine Darstellung der Schelling'schen Philosophie hat sich hiernach zu richten und die einzelnen Perioden derselben je nach der Aufeinanderfolge der einzelnen Schriftengruppen gesondert vorzunehmen.

### 1. Erste Periode: Schelling's Hervorgang aus Fichte.

Schelling's Ausgangspunkt war Fichte, dem er sich in seinen frühesten Schriften entschieden anschloß. In seiner Schrift „über die Möglichkeit einer Form der Philosophie" zeigt er die Nothwendigkeit eines obersten Grundsatzes, den erst Fichte aufgestellt habe. In der andern Schrift „über das Ich" zeigt Schelling, wie der letzte Grund unseres Wissens nur im Ich liege und daher jede wahre Philosophie Idealismus sein müsse. Soll unser Wissen Realität haben, so muß es einen Punkt geben, in welchem Idealität und Realität, Denken und Sein identisch zusammenfallen und wenn außer dem Wissen ein Höheres existirte, das für es selbst die Bedingung ausmachte, wenn es mithin nicht selbst das Höchste wäre; so würde es nicht absolut sein können. Fichte sah diese Schrift als Commentar zu seiner Wissenschaftslehre an: doch finden sich in ihr schon Andeutungen des spätern Schelling'schen Standpunktes, namentlich darin, daß Schelling die Einheit alles Wissens, die Nothwendigkeit, daß aus den verschiedenen Wissenschaften am Ende Eine werden müsse, nachdrücklich betont. In den „Briefen über Dogmatismus und Kriticismus", 1795, polemisirt Schelling gegen diejenigen Kantianer, welche von dem kritisch idealistischen Standpunkte des Meisters in den alten Dogmatismus wieder zurückfallen. Gleichfalls vom Fichte'schen Standpunkte aus gab Schelling 1797—98 im Niethammer-Fichte'schen Journal in einer Reihe von Artikeln eine allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur. Doch beginnt er hier bereits auf die philosophische Deduction der Natur sein Augenmerk zu richten, wenn er auch darin noch ganz Fichtianer ist, daß er die Natur durchaus aus dem Wesen des Ich

deduciren will. In den kurz darauf verfaßten „Ideen zu einer Philosophie der Natur" 1797 und der Schrift „von der Weltseele" 1798 hat er sofort diese seine naturphilosophischen Anschauungen näher ausgeführt. Seine Hauptgedanken, wie er sie in den zuletztgenannten drei Schriften niedergelegt hat, sind folgende. Der erstere Ursprung des Begriffes der Materie stammt aus der Natur und Anschauung des menschlichen Geistes. Das Gemüth nämlich ist die Einheit einer unbeschränkten und beschränkenden Kraft. Die Schrankenlosigkeit würde das Bewußtsein ebenso unmöglich machen, als die absolute Beschränktheit. Nur indem die Kraft, die in's Unbeschränkte strebt, durch die entgegengesetzte beschränkt, die beschränkte selbst aber umgekehrt ihrer Schranken entbunden wird, ist Fühlen, Wahrnehmen, Erkennen denkbar. Nur der Antagonismus beider Kräfte, also nur ihre stets werdende, relative Einheit ist das wirkliche Gemüth. Ebenso ist es in der Natur. Die Materie als solche ist nicht das Erste, sondern die Kräfte, deren Einheit sie ausmacht. Sie ist nur als das stets werdende Product der Attraction und Repulsion zu fassen, also nicht in träger Craßheit, wie man sich wohl vorstellt, sondern jene Kräfte sind das Ursprüngliche. Kraft aber ist im Materiellen gleichsam das Immaterielle. Kraft in der Natur ist das, was dem Geiste verglichen werden kann. Da mithin das Gemüth sich als derselbe Conflict entgegengesetzter Kräfte darstellt, wie die Materie, so müssen sie selbst in einer höhern Identität vereinigt sein. Das Organ des Geistes aber für die Erfassung der Natur ist die Anschauung, welche den durch anziehende und zurückstoßende Kräfte begrenzten und erfüllten Raum als Object der äußeren Sinne in Besitz nimmt. So mußte Schelling die Folgerung machen, daß dasselbe Absolute in der Natur wie im Geist erscheine, die Harmonie derselben nicht ein bloß auf sie bezogener Gedanke sei. „Oder wenn Ihr behauptet, daß wir eine solche Idee auf die Natur nur übertragen, so ist nie eine Ahnung von dem, was uns Natur ist und sein soll, in Eure Seele gekommen. Denn wir wollen, nicht daß die Natur mit den Gesetzen unsers Geistes zufällig (etwa durch Vermittelung eines Dritten) zusammentreffe, sondern daß sie selbst nothwendig und ursprünglich die Gesetze unsers Geistes — nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisire und daß sie nur insofern Natur sei und Natur heiße, als sie dieß thäte." „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Idealität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen." Dieser Gedanke, daß die Natur, die Materie, ebenso die actuose Einheit der Attractiv- und Repulsivkraft sei, wie das Gemüth die Einheit einer unbeschränkten und beschränkenden Tendenz, daß der positiven unbeschränkten Thätigkeit des Geistes in der Materie die Repulsionskraft, der negativen, beschränkenden die Attractivkraft entspreche — diese identische Deduction der Materie aus dem Wesen des Ich herrscht in den naturphilosophischen Schriften dieser Periode vor. Die Natur erscheint so als Doppelbild des Geistes, das der Geist selbst producirt, um durch die Vermittelung desselben zur reinen Selbstanschauung, zum Selbstbewußtsein zurückzukehren. Daher die Stufenfolge in der Natur, in welcher alle Stationen des Geistes auf seinem Wege zum Selbstbewußtsein äußerlich fixirt sind. Hauptsächlich ist es das Organische, worin der Geist sein Sichselbsthervorbringen anschaut. Deßwegen ist in allem Organischen etwas Symbolisches, jede Pflanze ist der verschlungene Zug der Seele. Die Grundeigenschaften der organischen Bildung, das Sichselbstbilden von Innen heraus, Zweckmäßigkeit, Wechsel der Durchdringung von Form und Materie, sind ebensoviele Grundzüge des Geistes. Da nun in unserm Geiste ein unendliches Bestreben ist, sich zu organisiren, so muß auch in der äußern Welt

eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren. Das ganze Weltsystem ist daher eine Art von Organisation, die sich von einem Centrum aus gebildet hat und von den niedrigeren zu immer höheren Stufen aufsteigt. — Von diesem Gesichtspunkte aus muß es das Hauptbestreben des Naturphilosophen sein, das von den Physikern in eine Unzahl verschiedener Kräfte auseinandergerissene Naturleben zur Einheit zusammenzuschauen. „Es ist eine unnöthige Mühe, die sich Viele gegeben haben, zu beweisen, wie ganz verschieden Feuer und Elektricität wirken. Das weiß Jeder, der einmal Etwas von Beiden gesehen oder gehört hat. Aber unser Geist strebt nach Einheit im System seiner Erkenntnisse, er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erscheinung ein besonderes Princip aufdringe, und er glaubt nur da Natur zu sehen, wo er in der größten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die größte Einfachheit der Gesetze und in der höchsten Verschwendung der Wirkungen zugleich die höchste Sparsamkeit der Mittel entdeckt. Also verdient auch jeder, selbst der für jetzt rohe und unbearbeitete Gedanke, sobald er auf Vereinfachung der Principien geht, Aufmerksamkeit und wenn er zu Nichts dient, so dient er wenigstens zum Antriebe, selbst nachzuforschen und dem verborgenen Gange der Natur nachzuspüren." Die wissenschaftliche Naturforschung jener Zeit hatte besonders die Tendenz, eine Zweiheit von Kräften als das Beherrschende des Naturlebens aufzustellen. In der Mechanik galt die Kant'sche Theorie des Gegensatzes von Attraction und Repulsion; in der Chemie war durch die abstractere Fassung der Elektricität als positiver und negativer das Phänomen derselben dem des Magnetismus angenähert; in der Physiologie trat der Gegensatz der Irritabilität und Sensibilität auf u. s. f. Im Gegensatze gegen diese Dualitäten nun drang Schelling auf die Einheit alles Entgegengesetzten, auf die Einheit aller Dualitäten, nicht auf eine abstracte Einheit, sondern auf die concrete Identität, das harmonische Zusammenwirken des Heterogenen. Die Welt ist die actuose Einheit eines positiven und eines negativen Princips, „und diese beiden streitenden Kräfte zusammengefaßt oder im Conflict vorgestellt, führen auf die Idee eines organisirenden, die Welt zum System bildenden Princips, einer Weltseele."

In seiner (oben angeführten) Schrift über „die Weltseele" machte Schelling den großen Fortschritt, die Natur ganz autonomisch zu fassen. In der Weltseele hat die Natur ein eigenes, ihr inwohnendes, begriffsmäßig wirkendes Princip. Damit war die Objectivität, das selbstständige Leben der Natur in einer Weise anerkannt, wie der consequente Idealismus Fichte's es nicht mehr erlaubte. Schelling ging auf diesem Wege weiter und unterschied sofort mit bestimmtem Bewußtsein als die zwei Seiten der Philosophie die Naturphilosophie und eine Transcendental-Philosophie. Dem Idealismus noch eine Naturphilosophie zur Seite stellend ging Schelling entschieden über den Standpunkt der Wissenschaft hinaus. Wir treten hiemit, obwohl Schellings Methode noch fortwährend die Fichte'sche blieb, und er fortwährend im Geiste der Wissenschaftslehre zu philosophiren glaubte, in ein zweites Stadium des Schelling'schen Philosophirens ein.

### 2. Zweite Periode: Standpunkt der Unterscheidung der Natur- und Geistesphilosophie.

Schelling hat diesen Standpunkt hauptsächlich in folgenden Schriften ausgeführt: „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" 1799; Einleitung hiezu 1799; Abhandlungen in der „Zeitschrift für speculative Physik" 2 Bände 1800 — 1801; „System des transcendentalen Idealismus" 1800. Beide Seiten der Philosophie unterscheidet Schelling so. Alles Wissen beruht

auf der Uebereinstimmung eines Subjects mit einem Object. Der Inbegriff des bloß Objectiven ist Natur, der Inbegriff des bloß Subjectiven ist das Ich oder die Intelligenz. Um beide Seiten zu vereinigen, sind zwei Wege möglich: entweder man macht die Natur zum Ersten, und fragt, wie kommt zu ihr das Intelligente hinzu, d. h. man sucht sie in reine Bestimmungen des Gedankens aufzulösen — Naturphilosophie; oder man macht das Subject zum Ersten und fragt, wie gehen die Objecte aus dem Subject hervor — Transcendental-Philosophie. Alle Philosophie muß darauf ausgehen, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen. Wie die Transcendentalphilosophie das Reelle dem Ideellen unterzuordnen hat, so muß die Naturphilosophie das Ideelle aus dem Reellen zu erklären versuchen. Beide aber sind nur die zwei Pole eines und desselben Wissens, welche sich gegenseitig suchen; daher muß man auch, wenn man von dem einen Pole ausgeht, nothwendig auf den andern kommen.

a) Naturphilosophie. Ueber die Natur philosophiren, heißt so viel, als die Natur schaffen, sie aus dem todten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben und in eigene freie Entwickelung versetzen. Und was ist denn die Materie anders, als der erloschene Geist? Nach dieser Ansicht, da die Natur nur der sichtbare Organismus unseres Verstandes ist, kann die Natur nichts Anderes, als das Regel- und Zweckmäßige produciren. Ihr zerstört aber alle Idee von Natur von Grund aus, sobald ihr die Zweckmäßigkeit von Außen durch einen Uebergang aus dem Verstande irgend eines Wesens in sie kommen laßt. Die vollkommene Darstellung der Intellectualwelt in den Gesetzen und Formen der erscheinenden Welt und hinwiederum vollkommenes Begreifen dieser Gesetze und Formen aus der Intellectualwelt, also die Darstellung der Idealität der Natur mit der Idealwelt, ist durch die Naturphilosophie zu leisten. Ihr Ausgangspunkt ist zwar die unmittelbare Erfahrung; wir wissen ursprünglich überhaupt Nichts, als durch Erfahrung; sobald ich aber die Einsicht in die innere Nothwendigkeit eines Erfahrungssatzes erlange, wird er ein Satz a priori. Der Empirismus zur Unbedingtheit erweitert ist Naturphilosophie. — Ueber die leitenden Grundanschauungen der Naturphilosophie äußert sich Schelling folgendermaßen. Die Natur ist ein Schweben zwischen Productivität und Product, beständig ebenso in bestimmte Gestaltungen und Producte übergehend, als productiv über dieselben hinausgehend. Dieses Schweben deutet auf eine Duplicität der Principien, wodurch die Natur in beständiger Thätigkeit erhalten und verhindert wird, in ihrem Product sich zu erschöpfen. Allgemeine Dualität ist somit das Princip aller Naturerklärung; es ist erstes Princip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen. Andrerseits ist letzter Endzweck aller Naturbetrachtung die Erkenntniß der absoluten Einheit, welche das Ganze umfaßt, und die sich in der Natur nur von ihrer einen Seite zu erkennen gibt. Die Natur ist gleichsam das Werkzeug der absoluten Einheit, wodurch dieselbe auf ewige Weise das im absoluten Verstande Vorgebildete zur Ausführung und Wirklichkeit bringt. In der Natur ist daher das ganze Absolute erkennbar, obgleich die erscheinende Natur nur in einer Stufenfolge darstellt, nur successiv und in endloser Entwickelung gebiert, was in der wahren zumal und auf ewige Weise ist. — Schelling handelt die Naturphilosophie in drei Abschnitten ab: 1) soll der Beweis geliefert werden, daß die Natur in ihren ursprünglichsten Producten organisch ist; 2) sollen die Bedingungen einer unorganischen Natur deducirt, und 3) soll die Wechselbestimmung der organischen und unorganischen Natur angegeben werden. 1) Die organische Natur deducirt

Schelling so. Absolut aufgefaßt ist die Natur nichts Anderes, als unendliche Thätigkeit, unendliche Productivität. Würde diese für sich ungehindert sich äußern, so würde sie auf einmal mit unendlicher Geschwindigkeit ein absolutes Product hervorbringen, wodurch die empirische Natur nicht erklärt würde. Sollen wir diese erklären, soll es zu endlichen Producten kommen, so müssen wir annehmen, daß die productive Thätigkeit der Natur durch eine in der Natur selbst liegende entgegengesetzte Thätigkeit, die retardirende, gehemmt werde. So entsteht eine Reihe endlicher Producte. Da aber die absolute Productivität der Natur auf ein absolutes Product geht, so sind diese einzelnen Producte nur Scheinproducte, über deren jedes die Natur wieder hinausgeht, um der Absolutheit ihrer innern Productivität durch eine unendliche Reihe einzelner Producte genug zu thun. In diesem ewigen Produciren endlicher Producte zeigt sich die Natur als lebendiger Antagonismus zweier entgegengesetzter Kräfte, einer productiven und einer retardirenden Tendenz. Und zwar wirkt die letztere in einer unendlichen Mannigfaltigkeit; der ursprüngliche Productionstrieb der Natur hat nicht bloß mit einer einfachen Hemmung, sondern mit einer Unendlichkeit von Reactionen zu kämpfen, welche man die ursprünglichen Qualitäten nennen kann. So ist also jedes organische Wesen der permanente Ausdruck des Conflicts der sich gegenseitig störenden und beschränkenden Natur-Actionen. Und hieraus, nämlich aus der ursprünglichen Beschränktheit und unendlichen Hemmung des Bildungstriebes der Natur erklärt es sich auch, warum jede Organisation in's Unendliche fort nur sich selbst reproducirt, statt zu einem absoluten Product zu gelangen. Eben hierauf beruht namentlich die Bedeutung, welche der Geschlechtsunterschied für's Organische hat. Der Geschlechtsunterschied fixirt die organischen Naturproducte, er zwingt sie, auf ihre eigene Entwickelungsstufe zurückzukehren, und immer nur diese wieder hervorzubringen. Bei dieser Hervorbringung ist es aber der Natur nicht um die Individuen, sondern um die Gattung zu thun. Der Natur ist das Individuelle zuwider; sie verlangt nach dem Absoluten, und ist continuirlich bestrebt, es darzustellen. Die individuellen Producte also, bei welchen ihre Thätigkeit stille stände, könnten nur als mißlungene Versuche, das Absolute darzustellen, angesehen werden. Das Individuum also muß Mittel, die Gattung Zweck der Natur sein. Sobald die Gattung gesichert ist, verläßt die Natur die Individuen, und arbeitet an ihrer Zerstörung. — Die dynamische Stufenfolge der organischen Natur theilt Schelling nach den drei Grundfunctionen des Organischen ein: a) Bildungstrieb (Reproductionskraft); b) Irritabilität; c) Sensibilität. Am Höchsten stehen diejenigen Organismen, in welchen die Sensibilität das Uebergewicht hat über die Irritabilität; niedriger diejenigen, in welchen die Irritabilität überwiegt; die Reproduction endlich tritt erst da in ihrer ganzen Vollkommenheit hervor, wo Irritabilität und Sensibilität beinahe erloschen sind. Gleichwohl sind diese Kräfte in der ganzen Natur in einander verwoben, und es ist daher auch nur Eine Organisation, welche in der ganzen Natur vom Menschen bis zur Pflanze heruntersteigt. — Den Gegensatz gegen die organische Natur bildet 2) die unorganische. Dasein und Wesen der unorganischen Natur ist durch Dasein und Wesen der organischen bedingt. Sind die Kräfte der organischen Natur productiv, so sind diejenigen der unorganischen nicht productiv. Ist in der organischen Natur nur die Gattung fixirt, so muß in der unorganischen gerade umgekehrt das Individuelle fixirt sein; es wird keine Reproduction der Gattung durch das Individuum stattfinden. Es wird in ihr eine Mannigfaltigkeit von Materien sein, aber zwischen diesen Materien wird ein bloßes Neben- und Außereinander stattfinden. Kurz die unorganische Natur ist bloß Masse, die

durch eine äußere Ursache, die Schwerkraft, zusammengehalten wird. Doch hat sie, wie die organische Natur, ihre Abstufungen. Was in der organischen Natur Bildungstrieb (Reproductionskraft), ist in der unorganischen chemischer Proceß (z. B. Verbrennungsproceß); was dort die Irritabilität, ist hier die Elektricität; was dort die Sensibilität, die höchste Stufe des organischen Lebens, ist hier der allgemeine Magnetismus, die höchste Stufe des Unorganischen. Hiemit ist bereits 3) die Wechselbestimmung der organischen und unorganischen Welt angedeutet. Das Resultat, auf das jede ächte Naturphilosophie führen muß, ist, daß der Unterschied zwischen organischer und unorganischer Natur nur in der Natur als Object ist, und daß die Natur als ursprünglich productiv über beiden schwebt. Wenn die Functionen des Organismus überhaupt nur unter der Bedingung einer bestimmten Außenwelt, einer organischen Welt, möglich sind, so müssen die organische Welt und die Außenwelt gemeinschaftlichen Ursprunges sein. Man kann dieß nicht anders erklären, als dadurch, daß die unorganische Natur zu ihrem Bestande eine höhere dynamische Ordnung der Dinge voraussetzt, welcher jene selbst unterworfen ist. Es muß ein Drittes geben, was organische und unorganische Natur wieder verbindet, ein Medium, das die Continuität zwischen Beiden erhält. Es muß eine Identität der letzten Ursache angenommen werden, wodurch, als durch eine gemeinschaftliche Seele der Natur (Weltseele), organische und unorganische, d. h. die allgemeine Natur beseelt ist; ein gemeinschaftliches Princip, das, zwischen unorganischer und organischer Natur fluctuirend und die Continuität derselben unterhaltend, die erste Ursache aller Veränderungen in jener, und den letzten Grund aller Thätigkeit in dieser enthält. Wir haben hier die Idee eines allgemeinen Organismus. Daß es eine und dieselbe Organisation ist, welche die organische und unorganische Welt zur Einheit verknüpft, hat sich uns oben im Parallelismus der Stufenreihen beider Welten gezeigt. Dasselbe, was in der allgemeinen Natur Ursache des Magnetismus ist, ist in der organischen Natur Ursache der Sensibilität, und es ist die letztere nur eine höhere Potenz des erstern. Wie durch die Sensibilität in die organische, so kommt durch den Magnetismus in die allgemeine Natur eine Duplicität aus der Idealität. Auf diese Weise erscheint die organische Natur nur als die höhere Stufe der unorganischen; es ist ein und derselbe Dualismus, welcher von der magnetischen Polarität an durch die elektrischen Erscheinungen und die chemischen Heterogenitäten hindurch auch in der organischen Natur zum Vorscheine kommt.

b) Transcendental-Philosophie. Die Transcendental-Philosophie ist die inwendig gewordene Naturphilosophie. Der ganze Stufengang des Objects, den wir im Bisherigen beschrieben haben, wird jetzt als eine successive Entwickelung des anschauenden Subjects wiederholt. Es ist das Eigenthümliche des transcendentalen Idealismus, heißt es in der Vorrede, daß er, sobald er einmal zugestanden ist, in die Nothwendigkeit setzt, alles Wissen von Vorn gleichsam entstehen zu lassen; was schon längst für ausgemachte Wahrheit gegolten hat, auf's Neue unter die Prüfung zu nehmen; und gesetzt auch, daß es die Prüfung bestehe, wenigstens unter ganz neuer Form und Gestalt aus derselben hervorgehen zu lassen. Alle Theile der Philosophie müssen in Einer Continuität, und die gesammte Philosophie muß als das, was sie ist, nämlich als fortgehende Geschichte des Bewußtseins, für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur gleichsam als Denkmal und Document dient, vorgetragen werden. (Schelling's transcendentaler Idealismus ist in dieser Hinsicht Vorläufer der Hegel'schen Phänomenologie, die den gleichen Gedanken verfolgt). Die Darstellung dieses Zusammenhangs ist eigentlich eine Stufenfolge von Anschauungen,

durch welche das Ich bis zum Bewußtsein in der höchsten Potenz sich erhebt. Den Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten vollständig darzustellen, ist weder der Transcendental- noch der Naturphilosophie allein, sondern nur beiden Wissenschaften vereint möglich; jene ist als ein nothwendiges Gegenstück zu dieser zu betrachten. — Die Eintheilung der Transcendental-Philosophie ergibt sich aus ihrer Aufgabe, alles Wissen von Vorne entstehen zu lassen, und Alles, was uns als ausgemachte Wahrheit galt, alle Vorurtheile auf's Neue zu prüfen. Nun sind die Vorurtheile des gemeinen Verstandes hauptsächlich zwei: 1) Daß unabhängig von uns eine Welt von Dingen außer uns existire, und so vorgestellt werde, wie sie sei. Dieses Vorurtheil zu erklären, ist die Aufgabe des ersten Theiles der Transcendental-Philosophie (theoretische Philosophie). 2) Daß wir nach Vorstellungen, die durch Freiheit in uns entstehen, auf die objective Welt einwirken können. Die Auflösung dieser Aufgabe ist die praktische Philosophie. Mit diesen beiden Problemen sehen wir uns jedoch 3) in einen Widerspruch verwickelt. Wie ist eine Herrschaft des Gedankens über die Sinnenwelt möglich, wenn die Vorstellung in ihrem Ursprunge schon nur die Sklavin des Objectiven ist? Die Auflösung dieses Problems, des höchsten der Transcendentalphilosophie, ist die Beantwortung der Frage: wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden? Dieß ist nur denkbar, wenn die Thätigkeit, durch welche die objective Welt producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äußert. Diese Identität der bewußten und bewußtlosen Thätigkeit nachzuweisen, ist die Aufgabe des dritten Theiles der Transcendental-Philosophie, oder der Wissenschaft der Naturzwecke und der Kunst. Die drei Theile der Transcendental-Philosophie entsprechen somit ganz den drei Kantischen Kritiken. 1) Die Theoretische Philosophie geht aus vom höchsten Princip des Wissens, dem Selbstbewußtsein, und entwickelt von hier aus die Geschichte des Selbstbewußtseins nach ihren hauptsächlichsten Epochen und Stationen, nämlich: Empfinden — Anschauung — productive Anschauung (welche die Materie hervorbringt) — äußere und innere Anschauung (woraus sodann Raum und Zeit, ferner die Kantischen Kategorieen abgeleitet werden) — Abstraction (wodurch sich die Intelligenz von ihren Producten unterscheidet) — absolute Abstraction oder absoluter Willensact. Mit dem Willensact eröffnet sich 2) das Gebiet der praktischen Philosophie. Das Ich ist in der praktischen Philosophie nicht mehr anschauend, d. h. bewußtlos, sondern mit Bewußtsein producirend, d. h. realisirend. Wie aus dem ursprünglichen Act des Selbstbewußtseins eine ganze Natur sich entwickelte, ebenso wird aus dem zweiten oder dem der freien Selbstbestimmung eine zweite Natur hervorgehen, welche abzuleiten der Gegenstand der praktischen Philosophie ist. Schelling folgt in der Darstellung derselben fast durchaus der Fichte'schen Lehre, schließt jedoch diesen Abschnitt mit bemerkenswerthen Aeußerungen über die Philosophie der Geschichte. Die Geschichte als Ganzes ist nach ihm eine allmälig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten, ein fortgehender Beweis vom Dasein Gottes. Diese Offenbarungsgeschichte läßt sich in drei Perioden eintheilen. Die erste ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört; der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat. Die zweite Periode der Geschichte ist die, in welcher dieß Schicksal als Natur sich offenbart und das dunkle Gesetz in offenes Naturgesetz verwandelt erscheint, das die Freiheit und die ungezügelste Willkür zwingt, einem Naturplan zu dienen.

Diese Periode scheint von der Ausbreitung der großen römischen Republik zu beginnen. Die dritte Periode wird die sein, wo das, was in den früheren als Schicksal und als Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln wird. Wann diese Periode beginnen wird, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein. 3) Philosophie der Kunst. Das Problem der Transcendental-Philosophie ist die Uebereinstimmung des Objectiven und Subjectiven. Auch in der Geschichte, womit die praktische Philosophie geschlossen hatte, war diese Identität nicht hergestellt worden, oder nur als unendlicher Progreß. Nun muß aber das Ich diese Identität, die sein innerstes Wesen ausmacht, auch wirklich anzuschauen bekommen. Wenn nun alle bewußte Thätigkeit zweckmäßig ist, so kann ein Zusammentreffen der bewußten und bewußtlosen Thätigkeit nur in einem solchen Product sich nachweisen lassen, das zweckmäßig ist, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu sein. Ein solches Product ist die Natur: wir haben hier das Princip aller Teleologie, in welcher allein die Auflösung des gegebenen Problems gesucht werden kann. Das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß sie, obgleich selbst nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig ist, daß sie eine Identität der bewußten subjectiven und der bewußtlosen objectiven Thätigkeit darstellt: in ihr schaut das Ich sein eigenstes, nur in dieser Identität bestehendes Wesen an. Aber in der Natur schaut das Ich diese Identität noch als eine objective, nur außer ihm seiende an; es muß sie auch noch als eine solche anzuschauen bekommen, deren Princip im Ich selber liegt. Diese Anschauung ist die Kunstanschauung. Wie die Natur-Production eine bewußtlose ist, die einer bewußten gleicht, so ist die ästhetische Production des Künstlers eine bewußte Production, die einer bewußtlosen gleicht. Zur Teleologie kommt also noch die Aesthetik hinzu. Jener Widerspruch zwischen dem Bewußten und Bewußtlosen, der in der Geschichte sich ruhelos fortbewegt, der in der Natur bewußtlos gelös't ist, findet also im Kunstwerke seine bewußte Lösung. Im Kunstwerke gelangt die Intelligenz zur vollkommenen Selbstanschauung. Das Gefühl, das diese Anschauung begleitet, ist das Gefühl einer unendlichen Befriedigung: alle Widersprüche sind aufgehoben, alle Räthsel gelös't. Das Unbekannte, was die objective und die bewußte Thätigkeit in unerwartete Harmonie setzt, ist nichts Anderes, als jenes Absolute, unveränderlich Identische, auf welches alles Dasein aufgetragen ist. In den Künstlern hat es seine Hülle, mit der es sich in Anderen umgibt, abgelegt und treibt jene unwillkürlich zur Vollbringung ihrer Werke. So ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen muß, welches nie selbst objectiv wird, aber Ursache alles Objectiven ist. Daher steht auch die Kunst höher, als die Philosophie, denn nur in ihr hat die intellectuelle Anschauung Objectivität. Die Kunst ist ebendeßwegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß. Es läßt sich daraus auch einsehen, daß und warum Philosophie als Philosophie nie allgemeingiltig werden kann. Das Eine, welchem die absolute Objectivität gegeben ist, ist die Kunst, durch welche die mit Bewußtsein productive Natur sich in sich selbst schließt und vollendet.

Der „transcendentale Idealismus" ist Schelling's letzte Schrift, die er in Fichte's Methode geschrieben hat. Im Princip geht er mit ihr über Fichte's Standpunkt entschieden hinaus. Was bei Fichte unbegreifliche Schranke des Ich gewesen war, leitet jetzt Schelling als nothwendige Duplicität aus dem einfachen Wesen des Ich ab. Wenn Fichte die Vereinigung des Subjects und Objects nur als

unendlichen Progreß des Sollens angeschaut hatte, so schaut sie Schelling im Kunstwerke als vollendet gegenwärtige an. Der Gott, den Fichte nur als Gegenstand eines moralischen Glaubens gefaßt hatte, ist für Schelling unmittelbarer Gegenstand der ästhetischen Anschauung. Diese seine Differenz von Fichte konnte Schelling nicht lange verborgen bleiben. Er mußte sich bewußt werden, daß er bereits nicht mehr auf dem Boden des subjectiven Idealismus stehe, sondern denjenigen des objectiven Idealismus betreten habe. War er daher schon mit der Entgegensetzung von Natur-Philosophie und Transcendental-Philosophie über Fichte hinausgegangen, so war es nur consequent, wenn er jetzt noch einen Schritt weiter ging und sich auf den Indifferenzpunkt von Beiden stellte, die Identität des Idealen und Realen, des Denkens und Sein's zu seinem Princip machte. Dasselbe Princip hatte vor ihm schon Spinoza gehabt: zu diesem Philosophen der Identität fühlte er sich daher jetzt vorzugsweise hingezogen; namentlich bediente er sich nunmehr statt der Fichte'schen Methode der mathematischen Spinoza's, der er die größte Evidenz der Beweise zuschrieb.

### 3) Dritte Periode: Periode des Spinozismus oder der Indifferenz des Idealen und Realen.

Die Hauptschriften dieser Periode sind: „Darstellung meines Systems der Philosophie" (Zeitschrift für specielle Physiologie II, 2); zweite mit Zusätzen bereicherte Ausgabe der „Ideen zu einer Philosophie der Natur" 1803; Das Gespräch „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge" 1802; „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" 1803; „Neue Zeitschrift für speculative Physik" 1802—3, drei Hefte. — Der neue Standpunkt Schelling's, auf den wir übertreten, charakterisirt sich vollkommen in seiner Definition der Vernunft, die er an die Spitze der erstgenannten Abhandlung gestellt hat: ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird. Das Denken der Vernunft ist Jedem anzumuthen; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom denkenden Subject abstrahirt werden. Dem, welcher diese Abstraction macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjectives zu sein, wie sie von den Meisten vorgestellt wird; ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objectives gedacht werden, da ein Objectives oder Gedachtes nur im Gegensatze gegen ein Denkendes möglich wird. Sie wird also durch jene Abstraction zum wahren An-Sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjectiven und Objectiven fällt. Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft; ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind. Es ist die Natur der Philosophie, alles Nacheinander und Außereinander, überhaupt allen Unterschied, welchen die Einbildungskraft in das Denken einmischt, völlig aufzuheben und in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, insofern sie Gegenstände für die bloß an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion sind. Außer der Vernunft ist Nichts und in ihr ist Alles. Die Vernunft ist das Absolute. Alle Einwendungen gegen diesen Satz können nur daher rühren, daß man die Dinge nicht so, wie sie in der Vernunft sind, sondern so, wie sie erscheinen, zu sehen gewohnt ist. Alles, was ist, ist der Vernunft dem Wesen nach gleich und mit ihr Eins. Nicht die Vernunft setzt Etwas außer sich, sondern nur der falsche Vernunftgebrauch, welcher mit dem Unvermögen verknüpft ist, das Subjective in sich selbst zu vergessen. Die Vernunft ist schlechthin Eine und sich selbst gleich.

Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft und, da außer der Vernunft Nichts ist, für alles Sein, ist das Gesetz der Identität. — Zwischen Subject und Object kann daher, da es eine und dieselbe absolute Identität ist, die sich in beiden darstellt, kein qualitativer Gegensatz, sondern nur eine quantitative Differenz (ein Unterschied des Mehr oder Weniger) stattfinden, so daß Nichts entweder bloß Object oder bloß Subject ist, sondern daß in allen Dingen Subject und Object vereinigt sind, nur in verschiedenen Mischungen und so, daß bald das Eine, bald das Andere überwiegt. Indem aber das Absolute reine Identität von Subject und Object ist, so fällt die quantitative Differenz außerhalb der Identität, d. h. in das Endliche. Wie die Grundform des Unendlichen $A = A$ ist, so ist das Schema des Endlichen $A = B$ (d. h. Verbindungen eines Subjectiven mit einem differenten Objectiven in verschiedener Mischung). Aber an sich ist Nichts endlich, weil das einzige Ansich die Identität ist. Sofern in den einzelnen Dingen Differenz ist, existirt die Identität in der Form der Indifferenz. Könnten wir Alles, was ist, zusammenschauen, so würden wir in Allem ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität, also die reine Identität gewahr werden. In Ansehung der einzelnen Dinge fällt freilich das Uebergewicht bald auf die eine, bald auf die andere Seite, aber im Ganzen compensirt sich dieß wieder. Die absolute Identität ist absolute Totalität, das Universum selbst. Es gibt kein einzelnes Sein oder einzelnes Ding an sich. Es ist auch Nichts an sich außerhalb der Totalität; und wenn Etwas außerhalb der Totalität erblickt wird, so geschieht es nur vermöge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen, welche durch die Reflexion ausgeübt wird und die Quelle aller Irrthümer ist. Die absolute Identität ist, dem Wesen nach, in jedem Theile des Universums dieselbe. Daher ist das Universum unter dem Bilde einer Linie zu denken, in deren Mittelpunkte das $A = A$, an deren Enden auf der einen Seite $\overset{+}{A} = B$, d. h. ein Uebergreifen des Subjectiven, auf der andern Seite $A = \overset{+}{B}$, d. h. ein Uebergreifen des Objectiven fällt, doch so, daß auch in diesen Extremen relative Identität stattfindet. Die eine Seite ist das Reale oder die Natur, die andere das Ideale. Die reale Seite entwickelt sich nach drei Potenzen (Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz der Subjectivität und Objectivität). 1) Die erste Potenz ist die Materie und die Schwerkraft — das größte Ueberwiegen des Objects. 2) Die zweite Potenz ist das Licht ($A^2$), ein inneres — wie die Schwere ein äußeres — Anschauen der Natur. Das Licht ist ein höheres Regen des Subjectiven. Es ist die absolute Identität selbst. 3) Die dritte Potenz ist das gemeinsame Product des Lichts und der Schwerkraft, der Organismus ($A^3$). Der Organismus ist ebenso ursprünglich, als die Materie. Die unorganische Natur als solche existirt nicht: sie ist wirklich organisirt und zwar für die Organisation, gleichsam als das allgemeine Samenkorn, aus welchem diese hervorgeht. Die Organisation jedes Weltkörpers ist das herausgekehrte Innere dieses Weltkörpers selbst; die Erde selbst wird Thier und Pflanze. Das Organische hat sich nicht aus dem Unorganischen gebildet, sondern ist von Anbeginn wenigstens potenziell darin gegenwärtig gewesen. Die jetzt vor uns liegende unorganisch scheinende Materie ist das Residuum der organischen Metamorphose, was nicht organisch werden konnte. Das Gehirn des Menschen ist die höchste Blüthe der ganzen organischen Metamorphose der Erde. Aus dem Bisherigen, fügt Schelling hinzu, muß man ersehen, daß wir eine innere Identität aller Dinge und eine potenzielle Gegenwart von Allem in Allem behaupten, und also selbst die sogenannte todte Materie nur als eine schlafende Thier-

und Pflanzenwelt betrachten, welche durch das Sein der absoluten Identität belebt in irgend einer Periode auferstehen könnte. — Auf diesem Punkte angekommen bricht Schelling ab, ohne die drei den Potenzen der reellen Reihe entsprechenden Potenzen der idealen Reihe näher zu entwickeln. Anderwärts holt er dieß nach, indem er folgende drei Potenzen der idealen Reihe aufstellt: 1) Das Wissen, die Potenz der Reflexion; 2) das Handeln, die Potenz der Subsumtion; 3) die Einheit der Reflexion und Subsumtion, die Vernunft. Diese drei Potenzen stellen sich dar: 1) als das Wahre, die Hineinbildung des Stoffes in die Form; 2) als das Gute, die Hineinbildung der Form in den Stoff; 3) als das Schöne oder das Kunstwerk, die absolute Ineinsbildung von Form und Stoff.

Für die Erkenntniß der absoluten Identität suchte sich Schelling auch eine neue Methode zu schaffen. Weder die analytische noch die synthetische Methode schien ihm dazu tauglich, da beide nur ein endliches Erkennen sind. Auch von der mathematischen kam er allmälig ab. Die logischen Formen der gewöhnlichen Erkenntnißweise überhaupt, ja selbst die gewöhnlichen metaphysischen Kategorieen kamen ihm jetzt unzureichend vor. Als Ausgangspunkt des wahren Erkennens setzte Schelling die intellectuelle Anschauung. Anschauung überhaupt ist ein Gleichsetzen von Denken und Sein. Wenn ich ein Object anschaue, so ist für mich das Sein des Objects und mein Denken des Objects schlechthin dasselbe. Aber in der gewöhnlichen Anschauung wird irgend ein besonderes sinnliches Sein mit dem Denken als Eins gesetzt. In der intellectuellen oder Vernunftanschauung dagegen wird das Sein überhaupt und alles Sein in Identität gesetzt mit dem Denken, das absolute Subject-Object angeschaut. Die intellectuelle Anschauung ist absolutes Erkennen, und als absolutes Erkennen kann nur ein solches gedacht werden, in welchem Denken und Sein sich nicht entgegengesetzt sind. Dieselbe Indifferenz des Idealen und Realen, die Du im Raume und in der Zeit aus Dir gleichsam projicirt anschaust, in Dir selbst unmittelbar intellectuell anzuschauen, ist der Anfang und erste Schritt zur Philosophie. Diese schlechthin absolute Erkenntnißart ist ganz und gar im Absoluten selbst. Daß sie nicht gelehrt werden kann, ist klar. Es ist auch nicht abzusehen, warum die Philosophie zu besonderer Rücksicht auf das Unvermögen verpflichtet sei. Es ziemt sich vielmehr, den Zugang zur Philosophie nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wissen so zu isoliren, daß kein Weg oder Fußsteig von ihm aus zu ihr führen kann. Die absolute Erkenntnißart, wie die Wahrheit, welche in ihr ist, hat keinen wahren Gegensatz außer sich, und läßt sie sich auch keinem intelligenten Wesen andemonstriren, so kann ihr dagegen auch von keinem etwas entgegengesetzt werden. — Die intellectuelle Anschauung hat Schelling sofort in eine Methode zu bringen gesucht und diese Methode Construction genannt. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit der construirenden Methode gründet sich darauf, daß das Absolute in Allem und Alles das Absolute ist. Die Construction ist nichts Anderes, als die Nachweisung, wie in jedem besondern Verhältnisse oder Gegenstande das Ganze absolut ausgedrückt ist. Einen Gegenstand philosophisch construiren, heißt nachweisen, wie in demselben die ganze innere Structur des Absoluten sich wiederholt.

Eine encyklopädische Bearbeitung sämmtlicher philosophischen Disciplinen hat Schelling vom angegebenen Standpunkte der Identität oder Indifferenz aus versucht in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (zuerst gehalten 1802, erschienen 1803). Sie geben unter der Form einer kritischen Musterung des Universitäts-Studiums eine gegliederte, übersichtliche und populär gehaltene Darstellung seiner Philosophie. Am Bemerkenswerthesten ist darin Schelling's Versuch einer historischen Construction des Christenthums. Die

Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist. Christus ist nur der geschichtliche, erscheinende Gipfel der Menschwerdung; als Individuum ist er eine aus den damaligen Zeitumständen völlig begreifliche Person. Da Gott ewig außer aller Zeit ist, so ist undenkbar, daß er in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe. Die zeitliche Form des Christenthums, das exoterische Christenthum entspricht seiner Idee nicht und hat seine Vollendung erst zu hoffen. Ein Haupthinderniß der Vollendung des Christenthums war und ist die sogenannte Bibel, die ohnehin an ächt religiösem Gehalte anderen Religionsschriften weit nachsteht. Eine Wiedergeburt des esoterischen Christenthums oder eine neue höhere Religionsform, in der Philosophie, Religion und Poesie sich zur Einheit verschmelzen, muß die Zukunft bringen. — Die letztere Aeußerung enthält bereits eine Andeutung der „Offenbarungs-Philosophie" und des in ihr angekündigten Johanneischen Zeitalters. Auch an anderen Anklängen an diesen spätern Standpunkt fehlt es in unserer Schrift nicht. So stellt Schelling an die Spitze der Geschichte eine Art goldenen Zeitalters. Es ist undenkbar, sagt er, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst sich vom Instinct zum Bewußtsein, von der Thierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe. Es muß also dem gegenwärtigen Menschengeschlechte ein anderes vorangegangen sein, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und Heroen verewigt hat. Der erste Ursprung der Religion und Cultur ist allein aus dem Unterrichte höherer Naturen begreiflich. Ich halte den Zustand der Natur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts, und die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für eins: so daß dieß Alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der letzten Vollendung wieder sein wird. Es ist nur consequent, wenn Schelling von hier aus die Symbole der Mythologie, die wir als das geschichtlich Erste antreffen, als Enthüllungen des höchsten Wissens auffaßt, — gleichfalls ein Schritt zur spätern „Philosophie der Mythologie."

Das mystische Element, das sich in dieser Geschichtsanschauung Schelling's äußert, nahm von jetzt an mehr und mehr bei ihm überhand. Einestheils hing diese mystische Wendung zusammen mit seinem vergeblichen Suchen nach einer angemessenen Form, nach einer absoluten Methode, in welcher er seine philosophischen Anschauungen genügend hätte ausdrücken können. Aller edlere Mysticismus beruht auf der Unfähigkeit, einen unendlichen Inhalt adäquat in der Form des Begriffes auszudrücken. So gab Schelling, nachdem er sich in allen Methoden ruhelos umhergeworfen, auch die construirende Methode bald wieder auf und überließ sich ganz dem schrankenlosen Laufe seiner Phantasie. Anderntheils war allmälig auch mit seinem philosophischen Standpunkte eine Wandelung vorgegangen. Aus der speculativen Naturwissenschaft kam er mehr und mehr in die Philosophie des Geistes hinüber und damit änderte sich auch seine Begriffsbestimmung des Absoluten. Hatte er vorher das Absolute als Indifferenz des Idealen und Realen bestimmt, so gab er jetzt dem Idealen das Uebergewicht über das Reale und machte die Idealität zur Fundamental-Bestimmung des Absoluten. Das Erste ist das Ideale; das Ideale bestimmt sich zweitens in sich zum Realen, und das Reale als solches ist erst das Dritte. Die frühere Harmonie von Geist und Harmonie löst sich auf: die Materie erscheint jetzt als das Negative des Geistes. Indem Schelling auf diese Weise von dem Absoluten das Universum als dessen Gegenbild unterscheidet, verläßt er entschieden den

Boden des Spinozismus, auf dem er bisher gestanden, und betritt einen neuen Standpunkt.

### 4) Vierte Periode: Mystische, an den Neuplatonismus anknüpfende Wendung der Schelling'schen Philosophie.

Die Schriften dieser Periode sind: „Philosophie und Religion" 1804; „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre" 1806; „Jahrbücher der Medicin" (in Gemeinschaft mit Marcus herausgegeben) 1805—1808. — Auf dem Standpunkte der Indifferenz waren, wie gesagt, das Absolute und das Universum identisch gewesen, Natur und Geschichte waren unmittelbare Manifestationen des Absoluten. Jetzt betont Schelling den Unterschied zwischen Beiden, die Selbstständigkeit der Welt, und um dieß recht schlagend auszudrücken, läßt er in der erstgenannten Schrift ganz neuplatonisch die Welt durch einen Bruch, einen Abfall vom Absoluten entstehen. Vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang; der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit durch einen Sprung denkbar. Das Absolute ist das einzig Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real: ihr Grund kann daher nicht in einer vom Absoluten ausgegangenen Mittheilung von Realität an sie, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfalle vom Absoluten liegen. Die Versöhnung dieses Abfalles, die vollendete Offenbarung Gottes ist die Endabsicht der Geschichte. — An diese Idee knüpfen sich alsdann noch andere, dem Neuplatonismus entlehnte Vorstellungen, die Schelling in der genannten Schrift vorträgt. Es ist in ihr die Rede vom Herabsteigen der Seele aus der Intellectualität in die Sinnenwelt, und es wird sogar, nach dem platonischen Mythus, dieser Fall der Seelen für eine Strafe ihrer Selbstheit ausgegeben; es ist, hiemit zusammenhängend, die Rede von einer Palingenesie und Wanderung der Seelen, wornach dieselben, je nachdem sie im gegenwärtigen Zustande mehr oder weniger ihre Selbstheit abgelegt und zur Identität mit dem Unendlichen geläutert haben, entweder auf besseren Sternen ein höheres Leben beginnen, oder von Materie trunken an noch tiefere Orte verstoßen werden; insbesondere erinnert an den Neuplatonismus die Hochstellung und mystisch-symbolische Ausdeutung der griechischen Mysterien (schon im Bruno) und die Ansicht, daß die Religion, wenn sie sich in unverletzt reiner Idealität erhalten wolle, nie anders als esoterisch oder in Gestalt von Mysterien existiren könne. — Derselbe Gedanke einer höhern Ineinsbildung von Religion und Philosophie geht durch sämmtliche Schriften dieser Periode. Alle wahre Erfahrung, sagt Schelling in den Jahrbüchern der Medicin, ist religiös. Gottes Dasein ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. Wohl ist Religion nicht Philosophie; aber die Philosophie, welche nicht in heiligem Einklange die Religion mit der Wissenschaft verbände, wäre auch jenes nicht. Wohl erkenne ich etwas Höheres, als Wissenschaft. Und wenn der Wissenschaft nur diese zwei Wege zur Erkenntniß offen sind, der der Analyse oder Abstraction und der des synthetischen Ableitens, so leugnen wir alle Wissenschaft des Absoluten. Speculation ist Alles, d. h. Schauen, Betrachten dessen, was ist in Gott. Die Wissenschaft selbst hat nur insoweit Werth, als sie speculativ ist, d. h. Contemplation Gottes, wie er ist. Es wird aber die Zeit kommen, da die Wissenschaften mehr und mehr aufhören werden und die unmittelbare Erkenntniß eintreten. Nur in der höchsten Wissenschaft schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist.

Vom Standpunkte dieser theosophischen Weltanschauung aus wurde Schelling

auf die älteren Mystiker aufmerksam; er begann, ihre Schriften zu studiren. Auf den Vorwurf des Mysticismus antwortet Schelling in der Streitschrift gegen Fichte Folgendes: Unter den Gelehrten der letzten Jahrhunderte bestand ein stiller Vertrag, über eine gewisse Höhe nicht hinauszugehen, und da blieb der ächte Geist der Wissenschaften Ungelehrten überlassen. Diese, weil sie nicht gelehrt waren und den Neid der Gelehrten auf sich zogen, wurden als Schwärmer bezeichnet. Aber so mancher Philosoph von Profession dürfte seine ganze Rhetorik hingeben für die Geistes- und Herzensfülle in den Schriften solcher Schwärmer. Darum schäme ich mich des Namens eines solchen Schwärmers nicht. Dieses Schelten will ich suchen wahr zu machen: habe ich die Schriften dieser Männer bisher nicht recht studirt, so ist es aus Nachläßigkeit geschehen. — Schelling unterließ nicht, diese Worte wahr zu machen. Namentlich war es der geistesverwandte Jacob Böhm, dem er sich von nun an mehr und mehr anschloß, und dessen Studium bereits in den Schriften der vorliegenden Periode sichtbar ist. Eine der berühmtesten Schriften Schelling's, die bald darauf erschien, seine Freiheitslehre („Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" 1809) ist ganz auf Jacob Böhm gebaut. Wir beginnen mit ihr eine neue Periode des Schelling'schen Philosophirens, da sie, indem sie den Willen als das Wesen Gottes hervorhebt, eine von den bisherigen Bestimmungen abweichende Definition des Absoluten aufstellt.

### 5) Fünfte Periode: Versuch einer Theogonie und Kosmogenie nach Jacob Böhm.

Mit Jacob Böhm hatte Schelling Manches gemein. Beide faßten das speculative Erkennen als eine Art unmittelbarer Anschauung. Beide bedienten sich einer Mischung von abstracten und sinnlichen Formen, eines Durcheinanders von logischer Bestimmtheit und phantasirender Ausmalung. Beide berührten sich endlich in speculativer Hinsicht. Ein Grundgedanke Böhm's war die Selbstentzweiung des Absoluten: ausgehend von dem göttlichen Wesen als dem bestimmungslosen Unendlichen und Unbegreiflichen, dem Ungrunde, ließ Böhm diesen Ungrund im eigenen Gefühle seines abstract unendlichen Wesens eingehen in die Endlichkeit, in den Grund oder das Centrum der Natur, wo sich in der dunkeln Angstkammer die Qualitäten scheiden, wo endlich aus der harten Reibung der Qualitäten der Blitz aufstrahlt, der sofort als Geist oder Licht-Princip die ringenden Kräfte der Natur beherrscht und verklärt, so daß der aus dem Ungrunde durch den Grund zum Lichte des Geistes emporgehobene Gott in einem ewigen Freudenreiche sich bewegt. Diese Theogonie Jacob Böhm's berührte sich auffallend mit dem jetzigen Standpunkte Schelling's. Wie Böhm als bestimmungslosen Ungrund, so hatte Schelling in seinen früheren Schriften das Absolute als Indifferenz gefaßt. Wie Böhm sofort diesen Urgrund unterschied vom Grunde oder der Natur und von Gott als Licht der Geister, so hatte auch Schelling in den Schriften der letzten Periode das Absolute als ein sich selbst Entäußerndes und aus dieser Entäußerung zu höherer Einheit mit sich Zurückkehrendes gefaßt. Wir haben hiemit bereits die drei Hauptmomente jener Geschichte Gottes, um welche sich Schelling's Schrift über die Freiheit dreht: 1) Gott als Indifferenz oder als Ungrund; 2) Gott als Entzweiung in Grund und Existenz, Reales und Ideales; 3) Versöhnung dieser Entzweiung und Erhebung der anfänglichen Indifferenz zur Identität. — Das erste Moment im göttlichen Leben ist das der reinen Indifferenz oder Unterschiedslosigkeit. Dieses allem Existirenden Vorangehende kann der Urgrund oder Ungrund genannt werden. Der Ungrund ist nicht ein Product der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihm enthalten, sondern er ist ein eigenes von allem Gegensatze

geschiedenes Wesen, das darum auch kein Prädicat hat, als das der Prädicatlosigkeit. Reales und Ideales, Finsterniß und Licht können von dem Ungrunde niemals als Gegensätze prädicirt werden: nur als Nichtgegensätze in einem Weder-Noch lassen sie sich von ihm aussagen. Aus dieser Indifferenz nun bricht die Dualität hervor: der Ungrund geht in zwei gleich ewige Anfänge auseinander, damit Grund und Existenz durch Liebe eins werden mögen, damit sich die bestimmungs- und leblose Indifferenz zur bestimmten und lebendigen Identität erhebe. Da Nichts vor außerhalb Gott ist, so muß Gott den Grund seiner Existenz in sich selber haben. Aber dieser Grund ist nicht bloß logisch als Begriff, sondern real als etwas Wirkliches von der Existenz in Gott zu unterscheiden: er ist die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Dem Grunde kommt daher nicht Verstand und Wille zu, sondern nur Begierde darnach; er ist die Sehnsucht, sich selbst zu gebären. Indem so der Grund sich sehnend bewegt nach dunkeln und ungewissen Gesetzen, einem wogenden Meere gleich, so erzeugt sich seiner gleichsam zerfließenden Bewegung entgegen eine andere reflexive Bewegung, eine innere Vorstellung in Gott, durch welche er sich selbst im Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das ewige Wort in Gott, welches in der Finsterniß des Grundes als Licht aufgeht und zu seinem dunkeln Sehnen den Verstand hinzugibt. Dieser Verstand vereint mit dem Grunde wird freischaffender Wille. Sein Geschäft ist die Anordnung der Natur, des bisher regellosen Grundes: und aus dieser Verklärung des Realen durch das Ideale entsteht die Schöpfung der Welt. Die Weltentwickelung hat zwei Stadien: 1) die Geburt des Lichtes oder die stufenweise Entwickelung der Natur bis zum Menschen, 2) die Geburt des Geistes oder die Entwickelung des Menschen in der Geschichte. 1) Die stufenweise Entwickelung der Natur beruht auf einem Conflicte des Grundes mit dem Verstande. Ursprünglich versuchte der Grund, Alles allein aus sich zu produciren, allein seine Producte hatten ohne den Verstand keinen Bestand und gingen wieder zu Grunde, eine Schöpfung, welche wir in den ausgestorbenen Thier- und Pflanzenarten der Vorwelt erkennen. Aber auch in der Folge gibt der Grund dem Verstande nur allmälig nach, und jeder solche Schritt zum Lichte ist durch eine neue Classe von Naturwesen bezeichnet. In jedem Naturwesen sind daher zwei Principien zu unterscheiden: erstens das dunkle Princip, durch welches die Naturwesen von Gott geschieden sind und einen Particular-Willen haben; zweitens das göttliche Princip des Verstandes, des Universal-Willens. Bei den vernunftlosen Naturwesen sind jedoch diese beiden Principien noch nicht zur Einheit durchgebildet, sondern der Particular-Wille ist bloß Sucht und Begierde, der Universal-Wille ohne den individuellen Willen herrscht als äußere Naturmacht, als leitender Instinct. Erst 2) im Menschen sind beide Principien, der Particular-Wille und der Universal-Wille vereinigt, wie sie im Absoluten vereinigt sind: aber in Gott sind sie ungetrennt vereinigt, im Menschen zertrennlich, da sich Gott sonst nicht im Menschen offenbaren könnte. Eben dieß, die Zertrennlichkeit des Universal-Willens und Particular-Willens ist die Möglichkeit des Guten und Bösen. Das Gute ist die Unterordnung des Particular-Willens unter den Universal-Willen, die Verkehrung dieses richtigen Verhältnisses ist das Böse. In jener Möglichkeit des Guten und Bösen besteht die menschliche Freiheit. Der empirische Mensch ist jedoch nicht frei, sondern sein ganzer empirischer Zustand ist durch eine intelligible, vorzeitliche That gesetzt. Wie der Mensch jetzt handelt, so muß er handeln: aber dennoch handelt er frei, weil er sich selbst von Ewigkeit her frei zu dem gemacht hat, was er jetzt nothwendig ist. Auf dem Kampfe des Eigenwillens mit dem Universal-Willen beruht im Großen die Geschichte der Menschheit, wie die Geschichte der Natur

auf dem Kampfe des Grundes mit dem Verstande. Die verschiedenen Stufen, welche das Böse als geschichtliche Macht im Kampfe mit der Liebe durchläuft, bilden die Perioden der Weltgeschichte. Das Christenthum ist der Mittelpunkt der Geschichte: in Christus ist das Princip der Liebe dem menschgewordenen Bösen persönlich entgegengetreten: Christus war der Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen; denn nur Persönliches kann Persönliches heilen. Das Ende der Geschichte ist die Versöhnung des Eigenwillens und der Liebe, die Herrschaft des Universal-Willens, so daß Gott ist Alles in Allem. Die anfängliche Indifferenz ist alsdann zur Identität erhoben.

Eine weitere Rechtfertigung dieser seiner Gottes-Idee hat Schelling in seiner Streitschrift gegen Jacobi (1812) gegeben. Den Vorwurf des Naturalismus, den ihm Jacobi gemacht, sucht er dadurch abzuwehren, daß er ausführt, wie die wahre Gottes-Idee eine Vereinigung des Naturalismus und Theismus sei. Der Naturalismus suche Gott als Grund (immanent), der Theismus als Ursache der Welt (transscendent) zu denken: das Wahre sei, beide Bestimmungen zu verbinden. Gott ist Grund und Ursache zugleich. Es widerspricht dem Begriffe Gottes keineswegs, aus sich selbst, sofern er sich offenbart, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortzugehen, sich zu entwickeln: das Unvollkommene ist ja eben das Vollkommene selbst, nur als werdendes. Die Stufen des Werdens sind nothwendig, um die Fülle des Vollkommenen nach allen Seiten hin hervortreten zu lassen. Ohne einen dunkeln Grund, eine Natur, ein negatives Princip in Gott kann von einem Bewußtsein Gottes nicht die Rede sein. So lange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft sein sollende, in der That aber wesenlose Wesen bleibt, so lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden ausbreitenden Kraft eine einschränkende verneinende (eine Natur, ein negatives Princip) entgegengesetzt wird, so lange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein. Es ist allgemein und an sich unmöglich, ein Wesen mit Bewußtsein zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm selber in die Enge gebracht worden — so allgemein und an sich unmöglich, als einen Kreis ohne Mittelpunkt zu denken.

6) Seit der Schrift gegen Jacobi, die sich ihrem philosophischen Inhalte nach zunächst an die Freiheitslehre anschließt, hat Schelling nichts Größeres mehr veröffentlicht. Eine „Die Weltalter“ betitelte Schrift, welche eine vollständige und umgearbeitete Darstellung seiner Philosophie enthalten sollte, hat Schelling zwar mehrmals angekündigt, doch immer wieder vor ihrem Erscheinen zurückgenommen. Seine neuerlichen Berliner Vorlesungen sind zwar inzwischen durch den vielbesprochenen Paulus'schen Abdruck vor das Publicum gebracht worden: da jedoch diese Veröffentlichung von Schelling selbst nicht anerkannt worden ist, kann sie nicht als authentische Quelle seiner Philosophie benützt werden. Nur zwei Abhandlungen philosophischen Inhalts hat Schelling in diesem langen Zeitraume herausgegeben: „Ueber die Gottheiten von Samothrake; Beilage zu den Weltaltern“ 1815, und eine „Beurtheilende Vorrede“ zu der Becker'schen Uebersetzung einer Cousin'schen Vorrede, 1834. Beide Abhandlungen sind für die gegenwärtige Gestalt des Schelling'schen Philosophirens — Schelling selbst nennt seine jetzige Philosophie positive Philosophie oder Philosophie der Mythologie und Offenbarung — sehr charakteristisch, geben aber nur Andeutungen und reichen weit nicht zu einer vollständigen Darstellung hin, weßwegen wir sie für unsern Zweck übergehen müssen.

## §. 44. Uebergang auf Hegel.

Der Grundmangel des Schelling'schen Philosophirens war die Unfähigkeit, dem philosophischen Inhalte eine angemessene Form zu geben. Schelling ist der Reihe nach an allen Methoden herumgekommen, und zuletzt verfiel er in Methodenlosigkeit. Diese Methodenlosigkeit widersprach aber dem Princip des Schelling'schen Philosophirens. Ist Denken und Sein identisch, so können auch Form und Inhalt nicht gleichgiltig gegen einander sein. Vom Standpunkte des absoluten Erkennens aus muß für den absoluten Inhalt eine absolute, mit dem Inhalte identische Form gefunden werden. Diese Consequenz hat Hegel gezogen. Hegel hat den Inhalt der Schelling'schen Philosophie mittelst der absoluten Methode flüssig gemacht.

Hegel ist ebensowohl aus Fichte, als aus Schelling hervorgegangen: er läßt sich aus beiden ableiten. Seine Methode ist im Wesentlichen die Fichte'sche, sein allgemeiner philosophischer Standpunkt der Schelling'sche. Er hat Fichte und Schelling combinirt.

Seine Differenz von Schelling hat Hegel in seiner Phänomenologie, dem ersten Werke, in welchem er als ein auf eigene Faust Philosophirender auftrat, während er vorher als Anhänger Schelling's galt, klar ausgesprochen und in folgende drei Schlagworte zusammengefaßt: Das Absolute sei in der Schelling'schen Philosophie wie aus der Pistole geschossen; es sei nur die Nacht, in welcher alle Kühe schwarz aussehen; seine Ausbreitung zum System aber sei das Verfahren eines Malers, der auf seiner Palette nur zwei Farben, Roth und Grün, hätte, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. Der erste Tadel bezieht sich auf die Art, zur Idee des Absoluten zu gelangen, nämlich unmittelbar, durch intellectuelle Anschauung; diesen Sprung machte Hegel zum geordneten schrittweisen Gange in der Phänomenologie. Der zweite Tadel betrifft die Art, das erreichte Absolute zu denken und auszusprechen, nämlich lediglich als Abwesenheit aller endlichen Unterschiede, nicht ebenso als das immanente Setzen eines Systems von Unterschieden innerhalb seiner selbst. Hegel drückt dieß auch so aus, es komme Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz (d. h. als Negation der Bestimmtheit), sondern ebensosehr als Subject (als Setzen und Hervorbringen der endlichen Unterschiede) aufzufassen und auszudrücken. Die dritte Rüge geht auf die Art, in welcher Schelling sein Princip durch den concreten Inhalt des natürlich und geistig Gegebenen durchführte, nämlich unter Anwendung eines fertigen Schema's (zunächst des Gegensatzes ideell und reell) auf die Gegenstände, statt die Sache aus sich selbst heraus sich entfalten und besondern zu lassen. Besonders die Schelling'sche Schule war in diesem schematisirenden Formalismus stark, und ihr zunächst gilt es, was Hegel in der Einleitung zur Phänomenologie weiter bemerkt: „Wenn der naturphilosophische Formalismus etwa lehrt, der Verstand sei die Elektricität, oder das Thier sei der Stickstoff, so mag der Unerfahrene hierüber in ein bewunderndes Staunen gerathen und eine tiefe Genialität darin verehren. Allein der Pfiff einer solchen Weisheit ist so bald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird so unerträglich, als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst. Diese Methode, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schema's aufzukleben, macht das Universum einer Gewürzkrämerbude gleich, in der eine Reihe verschlossener Büchsen mit aufgehefteten Etiquetten steht."

Die philosophische Methode ist also der Hauptdifferenz-Punkt zwischen Schelling und Hegel; sie ist zugleich das Band des engen Zusammenhanges, das Hegel mit Fichte verbindet. Thesis, Antithesis, Synthesis — dieß war die Methode gewesen, mittelst welcher Fichte alles Sein aus dem Ich zu deduciren gesucht hatte: ganz ebenso deducirt Hegel alles Sein — das geistige und natürliche Universum — aus dem Denken, nur mit dem Unterschiede, daß das idealistisch Deducirte nach ihm zugleich objective Realität hat. Hatte der praktische Idealismus Fichte's sich zur Objectivität verhalten als ein producirender, der gewöhnliche Empirismus als ein anschauender, so ist nach Hegel die speculative (oder begreifende) Vernunft beides, hervorbringend und anschauend zugleich. Im Begreifen bringe ich das hervor (für mich), was ohne mein Hervorbringen (an sich) ist. Das Resultat der Philosophie, sagt Hegel, ist der Gedanke, der bei sich ist und darin zugleich das Universum erfaßt, es in intelligente Welt verwandelt. Alles Sein zu bewußtem Sein, zum Wissen zu erheben, ist Aufgabe und Ziel des Philosophirens; dieses Ziel ist erreicht, wenn es dem Geiste gelungen ist, alles Gegenständliche, die ganze objective Welt aus sich selbst zu erzeugen.

Hegel hat diesen Standpunkt des absoluten Wissens oder des absoluten Idealismus in seinem ersten größern Werke, der „Phänomenologie des Geistes" (1807) zu begründen gesucht. Er gibt in ihr eine Geschichte des erscheinenden Bewußtseins (daher der Titel), eine Entwickelung der Bildungs-Epochen des Bewußtseins auf seinem Wege zum philosophischen Wissen. Die innere Entwickelung des Bewußtseins ist die, daß ihm jedesmal sein eigener Zustand, in dem es sich befindet, gegenständlich (oder bewußt) wird, und es durch dieses Wissen von seinem Sein immer eine neue Stufe, einen höhern Zustand erreicht. Die Phänomenologie sucht zu zeigen, wie und aus welcher Nothwendigkeit sich das Bewußtsein von Stufe zu Stufe, vom Ansich zum Fürsich, vom Sein zum Wissen fortbewegt. Mit der untersten Stufe, dem unmittelbaren Bewußtsein wird begonnen. Hegel hat diesen Abschnitt überschrieben: „Die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen." Auf dieser Stufe antwortet das Ich auf die Frage: was ist das Dieses oder das Hier? — hier ist der Baum; und auf die Frage: was ist das Jetzt? — das Jetzt ist die Nacht. Allein drehen wir uns um, so ist das Hier nicht ein Baum, sondern ein Haus; und schreiben wir die zweite Antwort auf, um sie nach einiger Zeit wieder anzusehen, so ist das Jetzt nicht die Nacht, sondern der Mittag. Das Dieses wird also zum Nicht-Diesen, d. h. zu einem Allgemeinen. Natürlich; denn sage ich: dieses Stück Papier, so ist alles und jedes Papier ein dieses Stück Papier, und ich habe nur immer das Allgemeine gesagt. Durch diese innere Dialektik ist die unmittelbare sinnliche Gewißheit in Wahrnehmung übergegangen. In dieser Weise, indem jede Bildungsstufe, jede der Bewußtseinsformen des philosophirenden Subjects sich in Widersprüche verwickelt, und durch diese immanente Dialektik zu einer höhern Bewußtseinsform fortgetrieben wird, geht dieser Entwickelungs-Proceß so lange fort, bis der Widerspruch gehoben ist, d. h. bis alle Fremdheit zwischen Subject und Object verschwunden, und der Geist zu vollkommener Selbsterkenntniß und Selbstgewißheit gekommen ist. Um die durchlaufenen Stufen in der Kürze zu bezeichnen, so ist das Bewußtsein zuerst als sinnliche Gewißheit vorhanden, oder als das Dieses und das Meinen; dann als Wahrnehmung, welche das Gegenständliche auffaßt als Ding mit Eigenschaften; weiter als Verstand, d. h. als Auffassung der Gegenstände als in sich reflectirter Wesen, oder als Unterscheidung zwischen Kraft und Aeußerung, Wesen und Erscheinung, Aeußerem und Innerem. Von hier aus wird das Bewußtsein, das in seinem Gegenstande und dessen Bestimmungen nur sich

selbst, sein eigenes reines Wesen erfaßt und erkennt, für welches also das Andere als Anderes sich aufgehoben hat, zum sichselbstgleichen Ich, zur Wahrheit und Gewißheit seiner selbst, zum Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein, zum allgemeinen Selbstbewußtsein geworden oder als Vernunft durchläuft ebenfalls wieder eine Reihe von Entwickelungsstufen, bis es als Geist, als die mit der seienden Vernünftigkeit vermittelte, mit der vernünftigen Außenwelt gesättigte, über das natürliche und geistige Universum als ihr Reich, in welchem sie sich einheimisch weiß, ausgebreitete Vernunft sich darstellt. Der Geist, durch die Stufen der unbefangenen Sittlichkeit, der Bildung und Aufklärung, der Moralität und moralischen Weltanschauung hindurch wird zur Religion; die Religion selbst in ihrer Vollendung als offenbare Religion wird zum absoluten Wissen. Auf dieser letzten Stufe ist das Sein und das Denken nicht mehr auseinander, ist das Sein nicht mehr Gegenstand für das Denken, sondern das Denken selbst ist Gegenstand des Denkens. Die Wissenschaft ist Nichts als das wahre Wissen des Geistes von sich selbst. In den Schlußworten der Phänomenologie wirft Hegel folgenden Rückblick auf den zurückgelegten Weg: „Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins, ist die Geschichte; nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Thrones, ohne den er das Leblose, Einsame wäre; nur „„aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit.““

## §. 45. Hegel.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde am 27. August 1770 zu Stuttgart geboren. In seinem achtzehnten Jahre bezog er die Universität Tübingen, um sich dem Studium der Theologie zu widmen. Während seiner Studienjahre erregte er keine besondere Aufmerksamkeit: der jüngere Schelling überstrahlte alle seine Altersgenossen weit. Später Hauslehrer in der Schweiz und in Frankfurt a. M., habilitirte sich Hegel 1801 in Jena. Er galt Anfangs als Anhänger und Vertheidiger der Schelling'schen Philosophie. In diesem Sinne schrieb er in demselben Jahre seine erste kleinere Schrift „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie“; bald darauf vereinigte er sich mit Schelling zur Herausgabe des „kritischen Journals der Philosophie“ 1802—3, in welches er mehrere bedeutende Abhandlungen geliefert hat. Seine akademische Thätigkeit fand anfänglich nur geringen Beifall; er hielt seine erste Vorlesung vor nur vier Zuhörern. Doch wurde er 1806 Professor daselbst: die politische Katastrophe, die gleich darauf über das Land ausbrach, nahm ihm jedoch diese Stellung wieder. Unter dem Kanonendonner der Schlacht bei Jena vollendete er die „Phänomenologie des Geistes“, sein erstes großes und selbstständiges Hauptwerk, die Krone seines Jenaer Wirkens. Er pflegte später diese Schrift, die 1807 erschien, seine Entdeckungsreisen zu nennen. Von Jena aus ging Hegel in Ermangelung anderer Subsistenz-Mittel nach Bamberg, wo er zwei Jahre lang die dortige politische Zeitung redigirte. Im Herbste 1808 wurde er Rector des Gymnasiums zu Nürnberg. In dieser Eigenschaft schrieb er, alle seine Werke langsam zeitigend und seine schriftstellerische Thätigkeit erst recht beginnend, als Schelling die seinige schon beendigt hatte, 1812—16 seine Logik. Im zuletztgenannten Jahre erhielt

er einen Ruf als Professor der Philosophie nach Heidelberg, wo er 1817 seine „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" herausgab, in welcher er zum ersten Male das Ganze seines Systems aufstellte. Seine eigentliche Berühmtheit und seine weitgreifende Wirksamkeit datirt aber erst von seiner 1818 erfolgten Berufung nach Berlin. In Berlin war es, wo er sich eine zahlreiche, ausgebreitete, wissenschaftlich sehr thätige Schule heranzog, wo er namentlich durch seine Verbindung mit dem preußischen Beamtenstaate auch politisch-administrativen Einfluß gewann und seiner Philosophie die Geltung einer Staatsphilosophie erwarb. Beides nicht zum Vortheile der innern Reinheit seiner Philosophie und ihres moralischen Credits. Doch verleugnet Hegel in seiner 1821 (freilich also zu einer Zeit, in welcher der preußische Staat noch keine entschieden anticonstitutionelle Richtung eingeschlagen hatte) erschienenen Rechtsphilosophie die Grundforderungen des modernen Staatslebens nicht: er verlangt Volksrepräsentation, Freiheit der Presse und Oeffentlichkeit der Rechtspflege, Schwurgerichte und administrative Selbstständigkeit der Corporationen. In Berlin hat Hegel fast über alle Zweige der Philosophie Vorlesungen gehalten; seine Schüler und Freunde haben dieselben nach seinem Tode herausgegeben. Sein akademischer Vortrag war stockend, unbehilflich, schmucklos, aber nicht ohne eigenthümlichen Reiz, als unmittelbarer Ausdruck tiefer Gedankenarbeit. Seinen geselligen Umgang nahm er mehr mit unbefangenen Personen, als mit solchen des gelehrten Standes; er liebte es nicht, in geselligen Kreisen geistig zu glänzen. Im Jahre 1829 wurde er Rector der Universität, ein Amt, das er mit praktischerem Sinne verwaltete, als einst Fichte. Hegel starb an der Cholera den 14. Nov. 1831, am Todestage Leibnitzen's. Er ruht auf demselben Kirchhofe, wo Solger und Fichte, dicht neben dem Letztern und nicht weit vom Erstern. Seine Schriften und Vorlesungen, Anfangs zu 17 Bänden veranschlagt, kamen gesammelt seit 1832 heraus: Band 1. kleinere Abhandlungen, 2. Phänomenologie, 3—5. Logik, 6—7. Encyklopädie, 8. Rechtsphilosophie, 9. Philosophie der Geschichte, 10. Aesthetik, 11—12. Religionsphilosophie, 13—15. Geschichte der Philosophie, 16—17. vermischte Schriften. Sein Leben hat Rosenkranz beschrieben.

Die Eintheilung des Hegel'schen Systems läßt sich vielseitig motiviren. Wir knüpfen sie am Besten an Schelling an. Schelling's Absolutes war die Identität oder der Indifferenzpunkt des Idealen und Realen. Hieraus ergibt sich unmittelbar die Hegel'sche Dreitheilung: 1) Die Exposition des Indifferenzpunktes, die Entwickelung der reinen, allem natürlichen und geistigen Leben zu Grunde liegenden (unzeitlich vorangehenden) Begriffe oder Denkbestimmungen, die logische Entfaltung des Absoluten — die Wissenschaft der Logik; 2) die Entwickelung der realen Welt oder der Natur — Naturphilosophie; 3) Die Entwickelung der idealen Welt oder des concreten, in Recht, Sitte, Staat, Kunst, Religion, Wissenschaft sich bethätigenden Geistes — Philosophie des Geistes. Diese drei Theile des Systems stellen zugleich die drei Momente der absoluten Methode, Thesis, Antithesis und Synthesis dar. Das Absolute ist zuerst reiner, stoffloser Gedanke; zweitens ist es Anderssein des reinen Gedankens, Verzerrung desselben in Raum und Zeit — Natur; drittens kehrt es aus dieser Selbstentfremdung zu sich selbst zurück, hebt das Anderssein der Natur auf und wird erst dadurch wirklicher, sich wissender Gedanke oder Geist.

## I. Wissenschaft der Logik.

Die Hegel'sche Logik ist die wissenschaftliche Darstellung und Entwickelung der reinen Vernunftbegriffe, jener Begriffe oder Kategorieen, die allem Denken und Sein zu Grunde liegen, die ebensosehr die Grundbestimmungen des subjectiven Erkennens, als die inwohnende Seele der objectiven Wirklichkeit sind, jener Ideen, in welchen das Ideale und das Reale seinen Coincidenzpunkt hat. Das Reich der Logik ist, sagt Hegel, die Wahrheit, wie sie ohne Hülle für sich ist. Sie ist, wie Hegel sich auch bildlich ausdrückt, die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes ist. In dieser Hinsicht ist sie allerdings ein Reich der Schatten: aber diese Schatten sind andererseits auch die einfachen, von aller sinnlichen Materiatur befreiten Wesenheiten, in deren diamantenes Netz das ganze Universum hineingebaut ist.

Die reinen Vernunftbegriffe zu sammeln und zu erörtern, hatten schon mehrere Philosophen einen dankenswerthen Anfang gemacht, Aristoteles in seinen Kategorieen, Wolff in seiner Ontologie, Kant in der transcendentalen Analytik. Allein sie hatten dieselben weder vollständig aufgeführt, noch kritisch gesichtet, noch (Kant ausgenommen) aus einem Princip abgeleitet, sondern nur empirisch aufgenommen und lexikologisch behandelt. Im Gegensatz gegen dieses Verfahren hat Hegel gesucht, die reinen Kunstbegriffe 1) vollständig zu sammeln, 2) kritisch zu sichten (d. h. Alles, was nicht reiner, anschauungsloser Gedanke wäre, auszuschließen) und 3) — was die am Meisten charakteristische Eigenthümlichkeit der Hegel'schen Logik ist — dieselben dialektisch aus einander abzuleiten und zu einem innerlich gegliederten System der reinen Vernunft auszuführen. Hegel geht dabei von der Ansicht aus, in jedem Vernunftbegriffe sei jeder andere implicite enthalten und müsse sich dialektisch aus ihm entwickeln lassen. Schon Fichte hatte die Forderung aufgestellt, die Vernunft müsse rein aus sich selbst, völlig voraussetzungslos, das ganze System des Wissens deduciren; es müsse ein durch sich selbst gewisser und keines weitern Beweises bedürftiger Grundsatz aufgesucht werden, aus dem sich sofort alles Uebrige ableiten ließe. Hegel hält diesen Gedanken fest. Vom einfachsten, keiner weitern Begründung bedürftigen Vernunftbegriffe, dem des reinen Seins ausgehend, sucht er aus diesem, indem er zu immer reicheren Begriffen fortschreitet, das ganze System des reinen Vernunftwissens zu deduciren. Der Hebel dieser Entwickelung ist die dialektische Methode.

Hegel's dialektische Methode ist theils aus Plato, theils aus Fichte. Platonisch ist der Begriff der Negation. Alle Negation, sagt Hegel, ist Position, Affirmation. Wird ein Begriff negirt, so ist das Resultat nicht das reine Nichts, ein rein Negatives, sondern ein concret Positives; es resultirt ein neuer, um die Negation des vorhergehenden bereicherter Begriff. Die Negation des Eins z. B. ist der Begriff des Vielen. Auf diese Weise macht Hegel die Negation zum Vehikel des dialektischen Fortschrittes. Jeder zuvor gesetzte Begriff wird negirt und aus seiner Negation ein höherer, reicherer Begriff gewonnen. Hieran knüpft sich alsdann die Fichte'sche Methode, eine Grund-Synthesis zu setzen, in dieser durch Analyse Gegensätze aufzusuchen und diese Gegensätze durch eine zweite Synthesis wieder zu vereinigen, — z. B. Sein, Nichts, Werden; Qualität, Quantität, Maß u. s. f. Diese Methode, die analytisch und synthetisch zugleich ist, hat Hegel durch das ganze System der Wissenschaft durchgeführt.

Wir geben im Folgenden eine kurze Uebersicht über die Hegel'sche Logik.

Sie zerfällt in drei Theile, die Lehre vom Sein, die Lehre vom Wesen und die Lehre vom Begriff.

### 1. Die Lehre vom Sein.

a) Qualität. Der Anfang der Wissenschaft ist der unmittelbare bestimmungslose Begriff des Seins. Dieser ist in seiner Inhaltslosigkeit und Leerheit so viel als die reine Verneinung, das Nichts. Diese beiden Begriffe sind somit ebensowohl absolut identisch, als absolut entgegengesetzt: jeder von beiden verschwindet unmittelbar in sein Gegentheil. Dieses Oscilliren beider ist das reine Werden, das wir näher, wenn es ein Uebergehen vom Nichts in's Sein ist, Entstehen, im umgekehrten Fall Vergehen nennen. Der Niederschlag dieses Processes des Entstehens und Vergehens zu ruhiger Einfachheit ist das Dasein. Das Dasein ist Sein mit einer Bestimmtheit, oder es ist Qualität, näher Realität oder begrenztes Dasein. Das begrenzte Dasein schließt Anderes von sich aus. Diese Beziehung auf sich selbst, welche vermittelt ist durch negatives Verhalten zu Anderem, nennen wir Fürsichsein. Das Fürsichsein, das sich nur auf sich selbst bezieht und sich gegen das Andere als repellirend verhält, ist das Eins. Allein mittelst dieses Repellirens setzt das Eins unmittelbar viele Eins. Aber die vielen Eins sind nicht von einander unterschieden. Eins ist, was das Andere ist. Die Vielen sind daher Eins. Aber das Eins ist ebensosehr die Vielheit. Denn sein Ausschließen ist Setzen seines Gegentheils, oder es setzt sich dadurch als Vielheit. Durch diese Dialektik der Attraction und Repulsion geht die Qualität in die Quantität über: denn die Gleichgiltigkeit gegen den Unterschied oder die qualitative Bestimmtheit ist die Quantität.

b) Die Quantität. Quantität ist Größenbestimmtheit, die als solche gegen die Qualität gleichgiltig ist. Sofern die Größe viele Eins als unterscheidbare in sich enthält, ist sie ein Discretes, oder es kommt ihr das Moment der Discretion zu; sofern dagegen die vielen Eins gleichartig sind, die Größe also den Charakter der Unterschiedslosigkeit hat, ist sie stetig oder continuirlich, es kommt ihr das Moment der Continuität zu. Zugleich ist jede dieser beiden Bestimmungen mit der andern identisch: die Discretion kann nicht ohne Continuität, die Continuität nicht ohne Discretion gedacht werden. Das Dasein der Quantität oder die begrenzte Quantität ist das Quantum. Auch das Quantum hat die Momente der Vielheit und Einheit in sich, es ist die Anzahl von Einheiten, d. h. Zahl. Dem Quantum oder der extensiven Größe steht andererseits entgegen die intensive Größe oder der Grad. Mit dem Begriffe des Grades, sofern der Grad einfache Bestimmtheit ist, nähert sich die Quantität wieder der Qualität. Die Einheit der Quantität und der Qualität ist das Maß.

c) Das Maß ist ein qualitatives Quantum, ein Quantum, von welchem die Qualität abhängt. Ein Beispiel für diese quantitative Bestimmtheit, woran das Sosein des bestimmten Gegenstandes wirklich gebunden ist, ist die Temperatur des Wassers, die darüber entscheidet, ob das Wasser Wasser bleibt oder zu Eis oder Dampf wird. Hier macht das Quantum der Wärme wirklich die Qualität des Wassers aus. Qualität und Quantität sind somit in perennirendem Umschlagen begriffene Bestimmungen an einem Sein, an einem Dritten, welches verschieden ist vom unmittelbaren Was und Wie viel eines Dinges. Die vom unmittelbaren Sein unabhängige Qualität, die Negation der Unmittelbarkeit ist das Wesen. Wesen ist Insichsein, in sich gebrochenes Sein,

Selbstdiremtion des Seins. Daher die Duplicität aller Bestimmungen des Wesens.

### 2. Die Lehre vom Wesen.

a) Das Wesen als solches. Das Wesen als reflectirtes Sein ist die Beziehung auf sich selbst nur, indem sie Beziehung auf Anderes ist. Reflectirt nennen wir dieses Sein in Analogie mit der Reflexion des Lichtes, das, wenn es in seinem geradlinigten Fortgange auf eine spiegelnde Fläche trifft, von dieser zurückgeworfen wird. Wie nun das reflectirte Licht ein durch seine Beziehung auf Anderes Vermitteltes oder Gesetztes ist, so ist das reflectirte Sein ein solches, das als durch Anderes vermittelt oder begründet nachgewiesen wird. Indem die Philosophie es sich als Aufgabe steckt, das Wesen der Dinge zu erkennen, so wird hier das unmittelbare Sein der Dinge gleichsam als Rinde oder als Vorhang vorgestellt, hinter welchem das Wesen verborgen ist. Wird also von dem Wesen eines Gegenstandes gesprochen, so wird das unmittelbare, dem Wesen gegenüberstehende Sein (denn ohne dieses ist das Wesen nicht zu denken) zu einem nur negativen herabgesetzt, zum Scheine. Das Sein scheint an dem Wesen. Das Wesen ist hiemit das Sein als Scheinen in sich selbst. Das Wesen, dem Schein gegenüber gedacht, gibt den Begriff des Wesentlichen, das was an ihm nur scheint, ist das Wesenlose oder Unwesentliche. Indem aber das Wesentliche selbst nur ist dem Unwesentlichen gegenüber, ist ihm dieses selbst wesentlich, es bedarf ebensosehr des Unwesentlichen, wie das Unwesentliche seiner. Jedes scheint also an dem andern, oder es findet zwischen ihnen die gegenseitige Beziehung statt, die wir Reflexion nennen. Wir haben es daher in dieser ganzen Sphäre mit Reflexions-Bestimmungen zu thun, mit Bestimmungen, von denen jede auf die andere hinweis't und nicht ohne sie zu denken ist (z. B. Positives und Negatives, Grund und Folge, Ding und Eigenschaften, Inhalt und Form, Kraft und Aeußerung). Es kehren also in der Entwickelung des Wesens dieselben Bestimmungen wieder, wie in der Entwickelung des Seins, nur nicht mehr in unmittelbarer, sondern in reflectirter Form. Statt des Seins und Nichts treten jetzt die Formen des Positiven und Negativen ein, an die Stelle des Daseins tritt die Existenz u. s. w.

Das Wesen ist reflectirtes Sein, Beziehung auf sich, die aber vermittelt ist durch Beziehung auf Anderes, das an ihm scheint. Diese reflectirte Beziehung auf sich selbst nennen wir Identität (die im sogenannten ersten Denkgesetze, dem Satze der Identität, A = A, nur ungenügend und abstract ausgedrückt wird). Als sich auf sich beziehende Negativität, als Abstoßen seiner von sich selbst, enthält die Identität wesentlich die Bestimmung des Unterschiedes. Der unmittelbare, äußerliche Unterschied ist die Verschiedenheit. Der wesentliche Unterschied, der Unterschied an sich selbst ist der Gegensatz (Positives und Negatives). Die Selbstentgegensetzung des Wesens ist der Widerspruch. Der Gegensatz der Identität und des Unterschiedes versöhnt sich im Begriffe des Grundes. Indem sich nämlich das Wesen von sich selbst unterscheidet, so ist es einmal das mit sich identische Wesen, der Grund, und zweitens das von sich unterschiedene abgestoßene Wesen, die Folge. In der Kategorie Grund und Folge ist dasselbe, das Wesen, zweimal gesetzt: das Begründete und der Grund sind ein und derselbe Inhalt, weßwegen es auch schwer ist, den Grund anders, als durch die Folge oder umgekehrt, zu definiren. Die Trennung beider ist daher eine gewaltsame Abstraction; aber eben deßhalb

weil beide identisch sind, ist die Anwendung dieser Kategorie eigentlich ein Formalismus. Wenn die Reflexion nach Gründen fragt, so will sie die Sache gleichsam doppelt sehen, ein Mal in ihrer Unmittelbarkeit und dann in ihrem Gesetztsein durch den Grund.

b) Wesen und Erscheinung. Die Erscheinung ist der mit dem Wesen erfüllte, daher nicht mehr wesenlose Schein. Es gibt keinen Schein ohne Wesen und kein Wesen, das nicht in Erscheinung träte. Es ist ein und derselbe Inhalt, der das eine Mal als Wesen, das andere Mal als Erscheinung genommen wird. In dem erscheinenden Wesen kennen wir das positive Moment, das bisher Grund genannt worden war, Inhalt, das negative die Form. Ein jedes Wesen ist Einheit von Inhalt und Form, d. h. es existirt. Existiren nämlich im Unterschiede vom unmittelbaren Sein nennen wir das aus dem Grunde hervorgegangene, d. h. begründete Sein. Das Wesen als existirendes nennen wir Ding. Im Verhältnisse des Dinges zu den Eigenschaften wiederholt sich das Verhältniß von Form und Inhalt. Die Eigenschaften zeigen uns das Ding von seiner formellen Seite, während es nach seinem Inhalte Ding ist. Gewöhnlich wird das Verhältniß zwischen dem Dinge und seinen Eigenschaften mit dem Zeitwort: Haben bezeichnet (das Ding hat Eigenschaften), zum Unterschiede von dem unmittelbaren Einssein. Das Wesen als negative Beziehung auf sich und sich selbst von sich abstoßend zur Reflexion-in-Anderes, ist Kraft und Aeußerung. Es hat diese Kategorie mit den übrigen Kategorieen des Wesens gemein, daß in ihr ein und derselbe Inhalt zwei Mal gesetzt wird. Die Kraft kann nur aus der Aeußerung, die Aeußerung nur aus der Kraft erklärt werden, weßwegen sich alles Erklären, das sich dieser Kategorie bedient, in Tautologieen bewegt. Die Kraft für unerkennbar zu halten, ist nur eine Selbsttäuschung des Verstandes über sein eigenes Thun. Ein höherer Ausdruck für die Kategorie: Kraft und Aeußerung ist die Kategorie: Inneres und Aeußeres. Sie steht höher, weil die Kraft einer Sollicitation bedurfte, um sich zu äußern, das Innere aber das sich von selbst manifestirende Wesen ist. Auch diese beiden, Inneres und Aeußeres, sind identisch, keines ist ohne das andere. Was z. B. der Mensch innerlich ist, seinem Charakter nach, ist er auch äußerlich in seinem Thun. Die Wahrheit dieses Verhältnisses wird also vielmehr sein die Identität des Innern und des Aeußern, des Wesens und der Erscheinung, nämlich:

c) Die Wirklichkeit. Zum Sein und zur Existenz kommt als Drittes die Wirklichkeit hinzu. In der Wirklichkeit ist die Erscheinung ganze und adäquate Manifestation des Wesens. Die wahre Wirklichkeit ist daher (im Gegensatze gegen die Möglichkeit und Zufälligkeit) nothwendiges Sein, vernünftige Nothwendigkeit. Der bekannte Hegel'sche Satz, alles Wirkliche sei vernünftig und alles Vernünftige wirklich, erweis't sich bei dieser Fassung der „Wirklichkeit" als einfache Tautologie. Das Nothwendige, als sein eigener mit sich identischer Grund gesetzt, ist die Substanz. Die Seite der Erscheinung, das Unwesentliche an der Substanz, das Zufällige am Nothwendigen sind die Accidenzien. Sie verhalten sich zur Substanz nicht mehr, wie die Erscheinung zum Wesen oder das Aeußere zum Innern, d. h. als adäquate Manifestation; sie sind nur vorübergehende Affectionen der Substanz, zufällige wechselnde Erscheinungsformen, wie Meerwellen am Meerwasser. Sie sind nicht von der Substanz hervorgebracht, sondern gehen vielmehr nur an ihr zu Grunde. Das Substantialitäts-Verhältniß führt zum Causalitäts-Verhältnisse. Im Causalitäts-Verhältnisse ist eine und dieselbe Sache einerseits als Ursache, andererseits als Wirkung gesetzt. Die Ursache der Wärme ist Wärme und ihre Wirkung ist wieder Wärme. Die Wirkung ist ein höherer Begriff, als das Accidenz ein Substantialitäts-Verhältniß, da sie der

Ursache wirklich gegenübersteht und die Ursache selbst in Wirkung übergeht. Sofern jedoch im Causalitäts-Verhältnisse jede Seite die andere voraussetzt, ist das Wahre vielmehr ein solches Verhältniß, worin jede Seite Ursache und Wirkung zugleich ist — Wechselwirkung. Die Wechselwirkung ist insofern ein höheres Verhältniß als die Causalität, weil es keine reine Causalität gibt. Es gibt keine Wirkung ohne Gegenwirkung.

Mit der Kategorie der Wechselwirkung verlassen wir überhaupt das Gebiet des Wesens. Alle Kategorieen des Wesens hatten sich als Duplicität zweier Seiten dargestellt. Indem nun in der Wechselwirkung der Gegensatz der Ursache und Wirkung in Eins zusammenfällt, ist an die Stelle der Duplicität wieder Einheit mit sich getreten. Wir haben also wieder ein Sein, das mit dem Vermitteltsein zusammenfällt. Diese Einheit des Seins und Wesens, die innere oder realisirte Nothwendigkeit ist der Begriff.

### 3) Die Lehre vom Begriffe.

Begriff ist vernünftige Nothwendigkeit. Begriffen hat man nur das, dessen wahre Nothwendigkeit man erkennt. Der Begriff ist deßhalb das wahrhaft Wirkliche, das eigentliche Wesen, weil er ebensowohl angibt, was das Wirkliche ist, als was es sein soll.

a) Der subjective Begriff enthält die Momente der Allgemeinheit (Gattungsbegriff), Besonderheit (Eintheilungsgrund, logische Differenz) und Einzelheit (Gattung + logische Differenz). Der Begriff ist somit Einheit von Unterschiedenem. Die Selbst-Diremtion des Begriffes ist das Urtheil. Im Urtheile erscheint der Begriff als sich ausschließende Zweiheit. Die Zweiheit stellt sich dar in der Unterschiedenheit des Subjects und Prädicats, die Einheit in der Copula. Der Fortschritt in den verschiedenen Urtheilsformen ist der, daß sich die Copula mehr und mehr zum Begriffe erfüllt. Damit geht aber das Urtheil in den Schluß über, d. h. zu dem durch den Begriff mit sich identischen Begriffe. Im Schlusse wird ein Begriff mit einem dritten zusammengeschlossen durch einen zweiten. Die verschiedenen Schlußfiguren sind die verschiedenen Stufen in der Selbstvermittelung des Begriffes. Der sich mit sich vermittelnde Begriff, wo der Schluß nicht mehr subjectiv ist, ist: er ist nicht mehr mein Thun, sondern ein objectives Verhältniß vollzieht sich in ihm.

b) Objectivität. Objectivität ist Realität nur des Begriffes. Der objective Begriff hat drei Stufen, — Mechanismus oder das gleichgiltige Verhältniß der Objecte zu einander; Chemismus oder die gegenseitige Durchdringung und Neutralisirung derselben; Teleologie oder ihre innere Zweckmäßigkeit. Der sich ausführende Zweck oder Selbstzweck ist

c) die Idee. Die Idee ist die höchste logische Definition des Absoluten. Die unmittelbare Existenz der Idee nennen wir Leben, Lebensproceß. Alles Lebendige ist Selbstzweck, immanenter Zweck. Die Idee in ihrer Differenz, als ein Verhältniß des Objectiven und Subjectiven gesetzt, ist das Wahre und Gute. Das Wahre ist die objective Vernünftigkeit, subjectiv gesetzt; das Gute ist die subjective Vernünftigkeit als ein in die Objectivität Einzuführendes. Beide Begriffe zusammen constituiren die absolute Idee, die ebensowohl ist, als sie sein soll, d. h. ebensowohl verwirklichtes Gutes, als lebendiges, sich realisirendes Wahres ist.

Die absolute, erfüllte Idee ist da, indem sie sich selbst als ihren Widerschein aus sich entläßt; dieses ihr Dasein ist die Natur.

## II. Die Wissenschaft der Natur.

Die Natur ist die Idee in der Form des Andersseins, die sich selbst äußerliche Idee, der sich entfremdete Geist. Es verbirgt sich daher in ihr die Einheit des Begriffes, und die Philosophie, indem sie sich die Aufgabe steckt, der in der Natur verborgenen Intelligenz nachzugehen, das Werden und die Selbstaufhebung der Natur zum Geiste zu verfolgen, darf nicht vergessen, daß das Außereinander, das Außersichselbstgekommensein das Wesen der Natur überhaupt ausmacht, daß die Producte der Natur noch keine Beziehung auf sich selbst haben, dem Begriffe noch nicht entsprechen, sondern in ungebundener, zügelloser Zufälligkeit wuchern. Die Natur ist ein bacchantischer Gott, der sich nicht zügelt, noch faßt. Sie bietet darum auch keine begrifflich gegliederte, stetig aufsteigende Stufenreihe dar; im Gegentheil, sie verwischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Eintheilung abgeben. Bei dieser Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen festzuhalten, ist die Naturphilosophie auf jedem Punkte genöthigt, gleichsam zu capituliren zwischen der Welt der concreten individuellen Gebilde und dem Regulativen der speculativen Idee.

Anfang, Weg und Ziel sind der Naturphilosophie vorgezeichnet. Ihr Anfang ist die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur, die abstracte Allgemeinheit ihres Außersichseins, — Raum und Materie, ihr Ende die Losringung des Geistes aus der Natur in der Form vernünftiger, selbstbewußter Individualität, — der Mensch; die vermittelnden Zwischenglieder zwischen diesen beiden Endpunkten aufzuzeigen, die immer glücklicheren Versuche der Natur, sich im Menschen zum Selbstbewußtsein emporzuringen, stufenweise zu verfolgen, — ist die Aufgabe, die sie zu lösen hat. In diesem Processe durchläuft die Natur drei Hauptstufen. Sie ist:

1) Materie und ideelles System der Materie: Mechanik. Die Materie ist das Außersichsein der Natur in seiner allgemeinsten Form. Doch zeigt schon sie jene Tendenz zum Fürsichsein, die den rothen Faden der Naturphilosophie bildet, — den Zug der Schwere. Die Schwere ist das Insichsein der Materie, ihre Sehnsucht, zu sich selbst zu kommen, die erste Spur der Subjectivität. Der Schwerpunkt eines Körpers ist das Eins, das er sucht. Dieselbe Tendenz, die Vielheit zum Fürsichsein zusammenzubringen, liegt auch der allgemeinen Gravitation, dem Sonnen-System zu Grunde. Die Centralität, der Grundbegriff der Schwere, wird hier zum System und zwar, sofern die Gestalt der Bahn, die Schnelligkeit der Bewegung oder die Umlaufszeit sich auf mathematische Gesetze zurückführen lassen, zu einem System realer Vernünftigkeit.

2) Der Materie kommt jedoch noch keine Individualität zu. Auch in der Astronomie interessiren nicht die Körper als solche, sondern nur ihre geometrischen Verhältnisse. Es handelt sich hier überall nur erst um quantitative, noch nicht um qualitative Bestimmungen. Doch hat im Sonnen-System die Materie ihr Centrum, ihr Selbst gefunden. Ihr abstractes dumpfes Insichsein hat sich zur Form entschlossen. Die Materie nun, als qualificirte Materie, ist Gegenstand der Physik. In der Physik haben wir es mit der Materie zu thun, die sich zum Körper, zur Individualität particularisirt hat. Hieher gehört die unorganische Natur, ihre Gestaltungen und gegenseitigen Beziehungen.

3) Organik. Die unorganische Natur, die Gegenstand der Physik gewesen war, vernichtet sich selbst im chemischen Processe. Im chemischen Processe alle seine Eigenschaften (Cohäsion, Farbe, Glanz, Klang, Durchsichtigkeit u. s. w.) verlierend, zeigt der unorganische Körper die Flüchtigkeit seiner Existenz, und diese Relativität ist sein Sein. Die Aufhebung des chemischen Processes ist das Organische, das

Lebendige. Zwar steht der lebendige Körper immer auf dem Sprunge, zum chemischen Processe überzugehen; Sauerstoff, Wasserstoff, Salz will immer hervortreten, wird aber immer wieder aufgehoben; das Lebendige widersteht dem chemischen Processe, bis es stirbt. Das Leben ist Selbsterhaltung, Selbstzweck. Während sich also die Natur in der Physik zur Individualität bestimmt hatte, bestimmt sie sich in der Organik zur Subjectivität fort. Die Idee als Leben stellt sich in drei Stufen dar:

a) als allgemeines Bild des Lebens, als geologischer Organismus oder als Mineralreich. Doch ist das Mineralreich Resultat und Residuum eines schon vergangenen Lebens- und Bildungsprocesses. Das Urgebirge ist der erstarrte Krystall des Lebens, die geologische Erde ein Riesenleichnam. Das gegenwärtige, sich ewig neu producirende Leben, die erste Regung der Subjectivität bricht erst hervor

b) im vegetabilischen Organismus oder im Pflanzenreiche. Die Pflanze erhebt sich schon zum Gestaltungsprocesse, zum Assimilations-Processe und zum Gattungsprocesse. Aber sie ist noch nicht in sich gegliederte Totalität. Jeder Theil der Pflanze ist das ganze Individuum, jeder Zweig der ganze Baum. Die Theile selbst verhalten sich gleichgiltig zu einander: die Krone kann Wurzel, die Wurzel Krone werden. Zum wahren Insichsein der Individualität kommt es also bei der Pflanze noch nicht, denn hiezu ist absolute Einheit des Individuums nöthig. Diese Einheit, einzelne concrete Subjectivität ist erst

c) der animalische Organismus, das Thierreich. Erst der thierische Organismus hat ununterbrochene Intussusception, freie Bewegung, Empfindung; in seinen höheren Gebilden innere Wärme und Stimme; in seinem höchsten Gebilde endlich, dem Menschen, erfaßt sich die Natur oder vielmehr der die Natur durchwirkende Geist als bewußte Einzelheit, als Ich. Zum freien vernünftigen Selbst geworden vollbringt der Geist jetzt seine Selbstbefreiung von der Natur.

## III. Philosophie des Geistes.

### 1) Der subjective Geist.

Der Geist ist die Wahrheit der Natur, die Aufhebung seiner Entäußerung, das Identischgewordensein mit sich. Sein Wesen ist daher formell die Freiheit, die Möglichkeit von Allem zu abstrahiren, materiell die Fähigkeit, sich als Geist, als bewußte Vernünftigkeit zu offenbaren, das geistige Universum als sein Reich zu setzen, ein Gebäude objectiver Vernünftigkeit aufzuführen. Um sich jedoch als alle Vernünftigkeit zu wissen, um die Natur mehr und mehr negativ zu setzen, hat auch der Geist, wie die Natur, eine Reihe von Stufen, von Befreiungsthaten zu durchlaufen. Von der Natur herkommend, aus ihrer Aeußerlichkeit zum Fürsichsein sich emporringend, ist er zuerst Seele oder Naturgeist, und als solcher Gegenstand der Anthropologie im engern Sinne. Er lebt als dieser Naturgeist das allgemeine planetarische Leben mit, ist in dieser Beziehung dem Unterschiede der Klimate, dem Wechsel der Jahres- und Tageszeiten unterworfen; näher lebt er die Natur seines geographischen Welttheiles mit, d. h. er gehört der Racen-Verschiedenheit an; weiter trägt er einen National-Typus, ist außerdem durch Lebensart, Körperbildung u. s. w. bestimmt und diese natürlichen Bedingungen wirken auch auf seinen intelligenten und sittlichen Charakter ein. Endlich kommt hier die Naturbestimmtheit des individuellen Subjects in Betracht, d. h. sein Naturell, sein Temperament, Charakter, Familien-Idiosynkrasie u. s. f. Dazu kommen die natürlichen Veränderungen, Lebensalter, Geschlechtsverhältniß, Schlaf und

Wachen. Der Geist ist hier überall noch in der Natur versenkt und dieser Mittelzustand zwischen Fürsichsein und Naturschlaf ist die Empfindung, das dumpfe Weben des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität. Eine höhere Stufe der Empfindung ist das Fühlen, d. h. das Empfinden in sich, worin das Fürsichsein hervorbricht; das Fühlen in seiner vollendeten Form ist das Selbstgefühl. Indem im Selbstgefühle das Subject in die Besonderheit seiner Empfindungen versenkt ist, sich aber dabei doch mit sich als subjectivem Eins zusammenschließt, ist das Selbstgefühl die Vorstufe des Bewußtseins. Das Ich erscheint jetzt als der Schacht, in welchem alle diese Empfindungsbestimmungen, Vorstellungen, Kenntnisse, Gedanken aufbewahrt sind, das bei ihnen allen dabei ist, das den Mittelpunkt ausmacht, in welchem sie alle zusammenlaufen. Der Geist als bewußter, als bewußtes Fürsichsein, als Ich ist Gegenstand der Phänomenologie des Bewußtseins.

Individuum war der Geist, so lange er mit der Natürlichkeit verflochten war, Bewußtsein oder Ich ist er, wie er die Natürlichkeit von sich abgestreift hat. Damit hat er, sich von ihr unterscheidend, sich in sich selber zurückgezogen und womit er früher verflochten war, was also seine eigene (tellurische, nationale u. s. f.) Bestimmtheit war, das steht ihm jetzt als seine Außenwelt gegenüber (Erde, Volk u. s. w.). Das Erwachen des Ich ist deßwegen der Schöpfungsact der Objectivität als solcher, wie umgekehrt das Ich nur an der Objectivität und ihr gegenüber zur bewußten Subjectivität erwacht. Das Ich, so der Objectivität gegenüber, ist Bewußtsein im engern Sinne des Wortes. Das Bewußtsein wird zum Selbstbewußtsein, indem es die Stufen des unmittelbaren sinnlichen Bewußtseins, der Wahrnehmung und des Verstandes durchläuft und sich in dieser seiner Bildungsgeschichte überzeugt, daß es nur mit sich selbst zu thun hatte, während es glaubte, mit einem Gegenständlichen zu thun zu haben. Das Selbstbewußtsein hinwiederum wird zum allgemeinen oder vernünftigen Selbstbewußtsein, indem es in seinen Bestrebungen, die Objectivität zu subjectiviren und dem Objectiven den Stempel des Ich aufzudrücken, in Conflict mit anderen Selbstbewußtseins geräth, einen Vernichtungskampf gegen sie beginnt, aber aus diesem bellum omnium contra omnes als Gemeinbewußtsein, als Finden der richtigen Mitte zwischen Herrschaft und Gehorsam, d. h. als wahrhaft allgemeines, d. i. vernünftiges Selbstbewußtsein sich erhebt. Das vernünftige Selbstbewußtsein ist, indem es, sich zu Anderm verhaltend, sich zu sich selbst verhält, in Allem bei sich ist, wirklich frei; es hat sich von der Natürlichkeit befreit. Wir haben jetzt den Geist, nachdem er seine Natürlichkeit und Subjectivität abgestreift, als Geist, und als solcher ist er Gegenstand der Pneumatologie.

Der Geist ist zuerst theoretischer Geist oder Intelligenz, dann praktischer Geist oder Wille. Theoretisch verhält er sich, indem er es mit dem Vernünftigen als einem Gegebenen zu thun hat und es nun als das Seinige setzt; praktisch, indem er den subjectivirten Inhalt (die Wahrheit), die er als den seinigen hat, unmittelbar will, von der einseitigen Form der Subjectivität befreit und in einen objectiven verwandelt. Der praktische Geist ist insofern die Wahrheit des theoretischen. Auf seinem Wege zum praktischen Geiste durchläuft der theoretische die Stufen der Anschauung, der Vorstellung und des Denkens; der Wille seinerseits bildet sich durch Trieb, Begehren, Neigung hindurch zum freien Willen aus. Das Dasein des freien Willens ist der objective Geist, Recht und Staat. In Recht, Sitte und Staat wird die gewollte Freiheit und Vernünftigkeit zum Dasein entlassen. Alle Naturbestimmungen und Triebe kehren jetzt versittlicht als ethische Institute, als Rechte und Pflichten wieder (der Geschlechtstrieb als Ehe und Familie, der Rachetrieb als gesetzliche Strafe u. s. f.).

2) Der objective Geist.

a) Das unmittelbare Dasein des freien Willens ist das Recht. Das Individuum, sofern es rechtsfähig ist, Rechte hat und ausübt, ist Person. Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respectire die anderen Personen. Die Person gibt sich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit, ein Substrat, woran sie ihren Willen bethätigen kann: das Eigenthum, den Besitz. Als Person habe ich das Recht des Besitzes, das absolute Zueignungsrecht, das Recht in jede Sache meinen Willen zu legen, welche dadurch die meinige wird. Allein es existiren außer mir auch andere Personen. Mein Recht ist daher beschränkt durch das Recht Anderer. Es entsteht ein Conflict zwischen Willen und Willen, der sich löst in einem gemeinsamen Willen, im Vertrage. Das Vertragsverhältniß ist der erste Schritt zum Staate, jedoch nur der erste Schritt, denn den Staat definiren als einen Vertrag Aller mit Allen, heißt ihn in die Kategorie des Privatrechts und Privateigenthums herabziehen. Es liegt nicht in der Willkür des Individuums, ob es im Staate leben will oder nicht. Das Vertragsverhältniß geht auf das Privateigenthum. Im Vertrage also schließen sich zwei Willen zu Einem gemeinsamen Willen zusammen, der als solcher zum Rechte wird. Eben hierin liegt aber zugleich die Möglichkeit eines Conflicts zwischen dem besondern Willen und dem Rechte oder dem allgemeinen Willen. Die Entzweiung Beider ist das Unrecht (bürgerliches Unrecht; Betrug; Verbrechen). Diese Entzweiung fordert eine Versöhnung, eine Wiederherstellung des Rechts oder des allgemeinen Willens gegen seine durch den besondern Willen verursachte momentane Aufhebung oder Negation. Das gegen den particulären Willen sich wiederherstellende Recht, die Negation des Unrechts, ist die Strafe. Die zur Begründung des Strafrechts aufgestellten Verhütungs-, Abschreckungs-, Androhungs-, Besserungstheorieen verkennen das Wesen der Strafe. Abschreckung, Androhung u. s. f. sind endliche Zwecke, d. h. Mittel, überdieß ungewisse Mittel: ein Act der Gerechtigkeit aber darf nicht zum Mittel herabgesetzt werden; Gerechtigkeit wird nicht geübt, damit etwas Anderes, als sie selbst, erreicht und verwirklicht werde. Die Vollziehung und Selbstmanifestation der Gerechtigkeit ist absoluter Zweck, Selbstzweck. Jene besonderen Rücksichten können bloß bei der Modalität der Strafe in Betracht kommen. Die Strafe, die am Verbrecher vollzogen wird, ist sein Recht, seine Vernünftigkeit, sein Gesetz, unter das er subsumirt werden darf. Seine Handlung fällt auf ihn selbst zurück. Hegel vertheidigt darum auch die Todesstrafe, deren Abschaffung ihm als unzeitige Sentimentalität erscheint.

b) Der Gegensatz des allgemeinen und particulären Willens in's Subject verlegt, constituirt die Moral. In der Moral bildet sich die Freiheit des Willens zur Selbstbestimmung der Subjectivität, das abstracte Recht zur Pflicht und Tugend fort. Der moralische Standpunkt ist das Recht des subjectiven Willens, der freien sittlichen Entscheidung, der Standpunkt des Gewissens. Während es beim strengen Rechte nicht darauf ankam, was mein Grundsatz oder meine Absicht war, so tritt nun die Frage nach der Triebfeder des Willens, nach dem Vorsatze ein. Hegel nennt diesen Standpunkt der moralischen Reflexion, des pflichtmäßigen Handelns aus Gründen — Moralität, im Unterschiede von der unbefangenen, reflexionslosen, substanziellen Sittlichkeit. Dieser Standpunkt hat drei Momente, 1) das Moment des Vorsatzes, sofern nur die innerliche Bestimmtheit des handelnden Subjects in Betracht kommt, sofern ich eine That mir nur zurechnen lasse, insoweit sie Schuld meines Willens ist. (Imputation);

2) das Moment der Absicht, sofern die ausgeführte That nicht nach ihren Folgen, sondern nach ihrem relativen Werthe in Beziehung auf mich angesehen wird. Der Vorsatz war noch das Innerliche; nun ist die Handlung ausgeführt, und ich muß mich nach dem Thatbestande beurtheilen lassen, weil ich die Umstände, unter denen ich handelte, kennen mußte; 3) das Moment des Guten, sofern die Handlung nach ihrem allgemeinen Werthe beurtheilt wird. Das Gute nämlich ist die Versöhnung des besondern subjectiven Willens mit dem allgemeinen Willen oder dem Begriffe des Willens, das gewollte Vernünftige; ihm entgegengesetzt ist das Böse, die Aufhebung des subjectiven Willens gegen das Allgemeine, der Versuch, die eigene Besonderheit und Willkür als Absolutes zu setzen, das gewollte Unvernünftige.

c) Innerhalb der Moralität hatten wir die beiden Momente, das Gewissen und das abstract Gute (das seinsollende Gute) sich gegenüberstehend. Die concrete Identität beider, die Einheit des subjectiven und objectiven Guten ist die Sittlichkeit. Im Sittlichen ist das Gute zu einem Wirklichen, zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins geworden.

Der sittliche Geist ist zuerst unmittelbar oder in natürlicher Form vorhanden als Ehe und Familie. Bei der Ehe treffen drei Momente zusammen, die nicht getrennt werden dürfen, und die so oft mit Unrecht isolirt werden. Die Ehe ist 1) ein Geschlechtsverhältniß und beruht auf der Geschlechtsdifferenz; sie ist daher etwas Anderes, als platonische Liebe und mönchische Ascese; 2) sie ist bürgerlicher Contract; 3) sie ist Liebe. Doch legt Hegel auf dieses subjective Moment der Empfindung bei der Abschließung der Ehe kein großes Gewicht; die gegenseitige Zuneigung werde sich im ehelichen Leben schon finden. Es sei sittlicher, wenn der Entschluß zur Verehelichung den Anfang mache, und eine bestimmte persönliche Zuneigung erst die Folge davon sei. Denn die Ehe sei zunächst Pflicht. Hegel will darum auch die Ehescheidung möglichst erschwert wissen. Im Uebrigen hat Hegel das Wesen der Familie mit tiefem sittlichem Gefühle entwickelt und beschrieben.

Die Familie, indem sie in eine Vielheit von Familien auseinandergeht, wird zur bürgerlichen Gesellschaft, in welcher die Glieder, obwohl noch als selbstständige Einzelnheit, durch ihre Bedürfnisse, durch die Rechtsverfassung als dem Mittel der Sicherheit der Personen und des Eigenthums und durch die äußere polizeiliche Ordnung zur Einheit verbunden sind. — Hegel unterscheidet die bürgerliche Gesellschaft vom Staate, im Gegensatze gegen die meisten neueren Staatsrechtslehrer, welche, indem sie als Hauptzweck des Staats die Sicherheit des Eigenthums und der persönlichen Freiheit ansehen, den Staat auf die bürgerliche Gesellschaft reduciren. Allein vom Standpunkte der bürgerlichen Gesellschaft, des Noth- und Rechtsstaats aus ist z. B. der Krieg unbegreiflich. Auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft steht Jeder für sich, ist selbstständig, sich selbst Zweck; alles Andere ist ihm Mittel. Der Staat dagegen kennt keine selbstständigen Individuen, von denen Jedes nur sein eigenes Wohl im Auge haben und verfolgen dürfte; im Staate ist das Ganze Zweck und der Einzelne Mittel. — Für die Rechtspflege verlangt Hegel im Gegensatze gegen Diejenigen, die unserer Zeit den Beruf zur Gesetzgebung absprechen, geschriebene, verständliche und Jedem zugängliche Gesetze; ferner, was die Ausübung der Rechtspflege betrifft, Oeffentlichkeit des Gerichtsverfahrens und Geschwornengerichte. — Hinsichtlich der Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft äußert Hegel große Vorliebe für das Corporationswesen. Heiligkeit der Ehe, sagt er, und Ehre in den Corporationen sind die zwei Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht.

Die bürgerliche Gesellschaft geht in den Staat über, indem das Interesse der Einzelnen in der Idee eines sittlichen Ganzen sich aufhebt. Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist, wie er das Thun und Wissen der in ihm begriffenen Individuen beherrscht. Die Staaten selbst endlich, indem sie als Individuen zu einander in ein attrahirendes oder repellirendes Verhältniß treten, stellen in ihrem Geschicke, ihrem Auf- und Niedergange den Proceß der Weltgeschichte dar.

In seiner Fassung des Staats neigt sich Hegel überwiegend zur antiken Staatsidee, welche das Individuelle, das Recht der Besonderheit, gänzlich im Staatswillen aufgehen ließ. Die Omnipotenz des Staats im antiken Sinne hält Hegel vorwiegend fest. Daher sein Widerwille gegen den modernen Liberalismus, gegen das Postuliren, Kritisiren, Besserwissenwollen der Individuen. Der Staat ist ihm die vernünftig-sittliche Substanz, in welche sich das Individuum hineinzuleben hat, die bestehende Vernunft, der sich der Einzelne mit freier Einsicht zu fügen hat. Für die beste Verfassungsform hält Hegel die ständische Monarchie, nach der Art der englischen Verfassung, zu der sich Hegel am Meisten hinneigte, und der er auch seine bekannte Aeußerung, der König sei das Tüpfelchen auf dem i, abgesehen hat. Es sei ein Individuum nöthig, meint Hegel, das Ja sagt, das den Beschlüssen des Staates ein „ich will" vorsetzt, eine Spitze der formellen Entscheidung. Die Persönlichkeit des Staates, sagt er, „ist nur als eine Person, als Monarch wirklich." Hegel vertheidigt darum die erbliche Monarchie. Aber er stellt neben sie, als vermittelndes Element zwischen Volk und Fürst, das Ständethum, — freilich nicht zur Controle oder als Schranke der Regierung, nicht zur Wahrung der Volksrechte, sondern nur, damit das Volk erfahre, daß gut regiert werde, damit das Bewußtsein des Volks dabei sei, damit der Staat in's subjective Bewußtsein des Volks trete.

Die Staaten und die einzelnen Volksgeister münden in den Strom der Weltgeschichte ein. Der Kampf, der Sieg und das Unterliegen der einzelnen Volksgeister, der Uebergang des Weltgeistes von einem Volke zum andern ist der Inhalt der Weltgeschichte. Die Entwickelung der Weltgeschichte ist in der Regel an ein herrschendes Volk gebunden, das Träger des Weltgeistes in seiner gegenwärtigen Entwickelungsstufe ist, und dem gegenüber die Geister der anderen Völker rechtlos sind. So stehen die Völkergeister um den Thron des absoluten Geistes, als Vollbringer seiner Verwirklichung, als Zeugen und Zierrathen seiner Herrlichkeit.

### 3) Der absolute Geist.

a) Aesthetik. Der absolute Geist ist unmittelbar, für die sinnliche Anschauung vorhanden als Schönes oder als Kunst. Das Schöne ist das Scheinen der Idee durch ein sinnliches Medium (Stein, Farbe, Ton, gebundene Rede), die Wirklichkeit der Idee in der Form begrenzter Erscheinung. Zum Schönen (und seinen Unterarten, dem einfach Schönen, Erhabenen und Komischen) gehören immer zwei Factoren, Gedanke und Stoff; aber Beide sind ein untrennbares Ineinander; der Stoff soll Nichts ausdrücken, als den ihn beseelenden und durchleuchtenden Gedanken, dessen äußere Erscheinung er ist. Die verschiedenen Weisen, in denen die Verknüpfung von Stoff und Form stattfindet, ergeben die verschiedenen Kunstformen. In der symbolischen Kunstform überwiegt der Stoff; der Gedanke dringt nur mit Mühe durch ihn hindurch, um das Ideal zur Darstellung zu bringen. In der klassischen Kunstform hat das Ideal

im Stoffe sein adäquates Dasein errungen; Inhalt und Form sind einander absolut angemessen. Wo endlich der Geist überwiegt, und der Stoff zu einem bloßen Schein und Zeichen wird, durch das der Geist überall hindurchbricht und über das Material hinausstrebt, haben wir die romantische Kunst. Mit den verschiedenen Kunstformen hängt auch das System der einzelnen Künste zusammen, doch ist der Unterschied der letzteren zunächst bedingt durch die Verschiedenheit des Materials. 1) Der Anfang der Kunst ist die Architektur. Sie gehört wesentlich der symbolischen Kunstform an, da der sinnliche Stoff bei ihr noch weit überwiegt, da sie die wahre Angemessenheit zwischen Gehalt und Form erst sucht. Ihr Material ist der Stein, den sie nach den Gesetzen der Schwere gestaltet. Daher hat sie den Charakter der Massenhaftigkeit, des schweigenden Ernstes, orientalischer Erhabenheit. Zwar gleichfalls an das Material des Steins gebunden, aber ein Fortschritt vom Unorganischen zum Organischen ist 2) die Sculptur. Sie macht den Stein zum schlechthin dienenden Vehikel, indem sie ihm die Form der Leiblichkeit gibt. Das Material des Steines, indem es den Körper, diesen Bau der Seele, in seiner Klarheit und Schöne darstellt, geht gänzlich auf im Ideal; es bleibt kein stoffartiger Rest übrig, welcher der Idee nicht diente. Aber das Seelenleben, Blick, Stimmung, Gemüth, kann die Sculptur nicht darstellen. Dies kann erst die vorzugsweise romantische Kunst, 3) die Malerei. Ihr Medium ist nicht mehr ein grob materielles Substrat, sondern die farbige Fläche, das seelenhafte Spiel des Lichtes; sie erregt nur den Schein der allseitigen räumlichen Dimension. Daher ist sie im Stande, die ganze Scala der Gefühle, Gemüthszustände, Handlungen voll dramatischer Bewegung zur Darstellung zu bringen. Die völlige Aufhebung der Räumlichkeit ist 4) die Musik. Ihr Material ist der Ton, das Erzittern eines tönenden Körpers. Sie verläßt darum das Gebiet der sinnlichen Anschauung, und wirkt ausschließlich auf die Empfindung. Ihr Boden ist der Schooß und Schacht der empfindenden, in sich webenden Seele. Die Musik ist die subjectivste Kunst. 5) In der Poesie endlich oder der redenden Kunst ist die Zunge der Kunst gelöst; die Poesie kann alles darstellen. Ihr Material ist nicht mehr bloß der Ton, sondern der Ton als Wort, als Zeichen einer Vorstellung, als Ausdruck der Vernunft. Aber dieses Material gestaltet sie nicht frei, sondern nach gewissen rhythmisch-musikalischen Gesetzen in gebundener Rede. In der Poesie kehren alle anderen Künste wieder; sie entspricht den bildenden Künsten als Epos, als behaglich breite Erzählung bilderreicher Völkergeschichten; sie ist Musik als Lyrik, als Ausdruck innerer Seelenzustände; sie ist die Einheit dieser beiden Künste als dramatische Poesie, als Darstellung von Kämpfen zwischen handelnden, in entgegengesetzten Interessen wurzelnden Charakteren.

b) Religionsphilosophie. Die Poesie bildet den Uebergang der Kunst zur Poesie. In der Kunst war die Idee vorhanden für die Anschauung, in der Religion ist sie es für die Vorstellung. Der Inhalt aller Religion ist die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen, des Subjects mit Gott. Alle Religionen suchen eine Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Am Rohesten thun dieß 1) die Naturreligionen des Orients. Gott ist ihnen noch Naturmacht, Natursubstanz, gegen welche das Endliche, Individuelle als Nichtiges verschwindet. Zu einer höhern Gottesidee schreiten fort 2) die Religionen der geistigen Individualität, in denen das Göttliche als Subject angeschaut wird, — als erhabene Subjectivität voll Macht und Weisheit im Judenthume, der Religion der Erhabenheit; als Kreis plastischer Göttergestalten in der griechischen Religion, der Religion der Schönheit; als absoluter Staatszweck in der römischen Religion, der Religion des Verstandes oder der Zweckmäßigkeit.

Zur positiven Versöhnung vor Gott und Welt bringt es aber erst 3) die offenbare oder christliche Religion, indem sie in der Person Christi den Gottmenschen, die verwirklichte Einheit des Göttlichen und Menschlichen anschaut, und Gott als sich selbst entäußernde (menschwerdende) und aus dieser Entäußerung ewig in sich zurückkehrende Idee, d. h. als dreieinigen Gott auffaßt. Der geistige Gehalt der offenbaren Religion oder des Christenthums ist somit der gleiche, wie derjenige der speculativen Philosophie, nur daß er dort in der Weise der Vorstellung, in Form einer Geschichte, hier in der Weise des Begriffes dargestellt wird. Die Form der religiösen Vorstellung abgestreift, und es ergibt sich der Standpunkt der

c) absoluten Philosophie, des sich selbst als alle Wahrheit wissenden, das ganze natürliche und geistige Universum aus sich selbst reproducirenden Gedankens, dessen Entwickelung eben das System der Philosophie — ein geschlossener Kreis von Kreisen — ist.

---

Mit Hegel schließt die Geschichte der Philosophie. Die auf ihn gefolgten philosophischen Entwickelungen, theils eine Fortbildung des Hegel'schen Systems, theils eine neue Grundlegung der Philosophie anstrebend, gehören der Gegenwart und noch nicht der Geschichte an.





